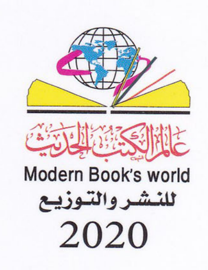
د. علي صدّيقي
جامعة محمد الأول بوجدة - المغرب

النزعة الفلسفية

في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم

رؤية معرفية





عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
2020

د. علي صدّيقي

جامعة محمد الأول بوجدة- المغرب

النـزعة الفلسفية

في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم

رؤية معرفية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2020

الكتاب

النـزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية

تأليف

علي صديقي

الطبعة

الأولى، 2020

عدد الصفحات: 134

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2019/6/3042)

ISBN 978-9923-14-098-7

الآراء الواردة بالكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (27272272- 00962)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

إهـــــداء

إلى ابنتي الحبيبة رحاب

قرة عيني وبهجة ناظري

بمناسبة عيد ميلادها العاشر

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تقديم

يشتمل هذا الكتاب على ثلاث مقالات تعالج موضوعا واحدا، وتندرج ضمن مشروع واحد، وتحكمها مقاصد وغايات واحدة، وهذا ما يسوغ نشرها في كتاب واحد.

تعالج المقالات المنشورة هنا، والتي تندرج ضمن مشروع أوسع، يروم الكشف عن أصول المادة النقدية والبلاغية[1] العربية القديمة ومرجعياتها، مسألة حضور التراث الفلسفي – اليوناني والإسلامي-في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم، وتسعى إلى بيان مظاهر تأثر هذا الفكر بذلك التراث، سواء على مستوى المنهج والقضايا، أم على مستوى أساليب التعبير ووسائل الحجاج.

من هنا، جاء البحث الأول الموسوم بـ **النزعة الفلسفية في الفكر البلاغي العربي من خلال مقدمات علم البلاغة**، ليكشف أثر الفلسفة، اليونانية والإسلامية، في البلاغة العربية القديمة، وذلك من خلال مقدمات هذا العلم؛ حيث يظهر أن البلاغيين العرب المتأخرين تأثروا بمنهج الفلاسفة في التأليف، وتابعوا الفلاسفة والمتكلمين في مناقشة جملة من القضايا الفلسفية التي اتضح لنا بعد الدراسة أن صلتها بمباحث البلاغة تبدو واهية، أضف إلى ذلك أن كثيرا من هؤلاء البلاغيين وظفوا في مقدمات علمهم لغة الفلاسفة، وأساليبهم في الجدل، وطرقهم في البحث والنظر.

وسعينا في البحث الثاني الذي يحمل عنوان **الأسس الفلسفية لمنهج البحث البلاغي عند المتأخرين: منهج ترتيب المادة البلاغية نموذجا**، إلى أن نتعرف الأصول الفلسفية التي استند إليها البلاغيون المتأخرون في تنظيم المادة البلاغية وترتيبها؛ وهذا ما يجعل هذا البحث

---

(1) ننبه القارئ الكريم إلى أننا نأخذ هنا بتصور القدماء لعلاقة النقد بالبلاغة، وهو التصور الذي يجعلهما مترادفين متصلين غاية الاتصال.

يشترك مع الدراسة السابقة في همّ معرفي واحد، وهو البحث في المنهج الذي اتبعه البلاغيون المتأخرون في بحث البلاغة ودراستها.

أما المقالة الثالثة والأخيرة، والموسومة بـ **فلسفة الأخلاق الأرسطية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم**، فهي تحاول أن تعيد طرح قضية الأخلاق في النقد العربي القديم، طرحا يتجاوز النظرة الضيقة التي تحكمت في بعض الدراسات الحديثة، ووجهت أصحابها نحو إصدار أحكام مبتسرة تجزيئية لا تعبر بدقة عن حقيقة حضور فلسفة الأخلاق اليونانية عامة، والأرسطية خاصة، في التراث النقدي العربي.

إن هذا الكتاب، إذا، بحث في أصول الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم ومرجعياته، وهو في سعيه إلى الكشف عن هذه الأصول والمرجعيات، يركز على أصول ومرجعيات بعينها، هي الأصول والمرجعيات الفلسفية، دون الدينية واللغوية على سبيل المثال، وهذا ما يجعل العنوان الذي اقترحناه له معبرا عن محتوياته، ودالا على ما قصدناه من تأليفه.

والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه، وهو من وراء القصد.

سلوان، في: 13 ربيع الأول، 1440هـ

الموافق لـ 21 نونبر، 2018م.

المقالة الأولى

النزعة الفلسفية في الفكر البلاغي العربي

من خلال مقدمات علم البلاغة

المقدمة

أدرك علماء البلاغة العربية، منذ فترة مبكرة، أن علم البلاغة من أشد العلوم العربية الإسلامية تعلقا بإعجاز القرآن الكريم، فعدّوه من أشرف هذه العلوم، ودعوا إلى تعلمه، وحثّوا على التأليف فيه، وجعلوا معرفته – إلى جانب معرفة علم الشعر- من أهم السبل الموصلة إلى معرفة حقيقة الإعجاز[1].

وقد شهد هذا العلم، ابتداء من القرن الرابع الهجري، تطورا ملحوظا، دفع عددا من القدماء والمحدَثين إلى الحديث عن وجود طريقتيْن في البلاغة العربية؛ هما: طريقة الأدباء (طريقة العرب)، وطريقة المتكلمين (طريقة العجم). ولعل من أبرز مظاهر هذا التطور، ما نجده في كثير من مصنفات البلاغة العربية، المتأخرة[2] منها خاصة، من اهتمام واضح بتقعيد

---

(1) يقول أبو هلال العسكري: إن أحق العلوم بالتعلم، وأولاها بالتحفظ – بعد المعرفة بالله جل ثناؤه- علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى... وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع علمُه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف. **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**. تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1434هـ/ 2013م، ص7. وانظر: الباقلاني، أبو بكر. **إعجاز القرآن**. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د. ت)، ص5.

(2) للوقوف على مفهوميْ التقدم والتأخر، يراجع:

– صديقي، علي. **تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي: ابن حزم الأندلسي أنموذجا**. مجلة الكلمة، فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، ع87، س22، 2015، ص41.

هذا العلم، وصياغة قوانينه الكلية، وأصوله الصناعية العامة.

وفي هذا السياق، نجد كثيرا من علماء البلاغة، خاصة أولئك الذي يمثلون طريقة العجم، يخصون مؤلفاتهم بمقدمات منهجية تؤسس لهذا العلم، وتحدد مبادئه، وتضع أصوله.

ويظهر من خلال بعض هذه المقدمات، الأثر الواضح للفلسفة، الأجنبية والأهلية[1]، في علم البلاغة. ذلك بأن تقسيم البلاغيين علم البلاغة إلى ثلاثة أنماط، هي المقدمات والمقاصد واللواحق، إنما يمثل مظهرا من مظاهر تأثر هؤلاء بمنهج الفلاسفة في ترتيب مواد علمهم. كما أن تقسيم بعض البلاغيين، في هذه المقدمات، العلم إلى تصور وتصديق، واللفظ إلى مفرد ومركب، والدلالة إلى دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام، وغير ذلك، إنما هي مظاهر لتأثر علم البلاغة بالمنطق الفلسفي. أضف إلى ذلك، أن استخدام البلاغيين المتأخرين – في مقدمات علمهم- لغة الفلاسفة، وتسلّحهم بأساليبهم في الجدل والحجاج، وتوظيفهم مصطلحاتهم، واتباعهم طريقتهم في تعريفها، كل ذلك يؤكد الأثر البالغ الذي تركته الفلسفة في مقدمات علم البلاغة.

من هنا، جاء هذا البحث ليكشف عن النزعة الفلسفية في البلاغة العربية من خلال مقدمات هذا العلم، دون مقاصده ولواحقه، وذلك على مستويات عدة، تتعلق بمنهج التأليف في هذا العلم، وبالقضايا التي عالجها البلاغيون في هذه المقدمات، وبأساليب التعبير والحجاج التي توسل بها هؤلاء قصد عرض هذه القضايا ومناقشتها.

أما المنهج الذي رأينا بأنه كفيل بتحقيق هذه الأهداف، فهو المنهج التاريخي المدعم بالمنهج التحليلي النقدي؛ وقد مكننا من رصد التطور الذي أصاب البلاغة العربية، ومن تتبع

---

(1) نستعمل مصطلح الفلسفة هنا، بمفهومه الواسع، الذي يشمل، إلى جانب ما أنتجه الفلاسفة – اليونانيون والمسلمون- الخلّص، النظر العقلي الإسلامي الذي اختطه الأصوليون والمتكلمون المسلمون. انظر لمزيد من التفصيل: عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د. ت).

أهم القضايا الفلسفية التي عالجها البلاغيون في مقدمات علمهم، ومن بيان تجليات الحضور الفلسفي – اليوناني والإسلامي- في صياغة هذه المقدمات.

بناء على ما سبق، ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى مبحثيْن؛ خصصنا أولهما لضبط مفهوم المقدمة في المعاجم اللغوية، وفي اصطلاح البلاغيين العرب، والكشف عن المصادر الفلسفية والأصولية لفكرة المقدمات. ووقفنا في المبحث الثاني على مظاهر النزعة الفلسفية في مقدمات علم البلاغة، سواء من خلال قضايا هذه المقدمات، أو من خلال صياغتها؛ أي أسلوبها ولغتها ومصطلحاتها. أما الخاتمة، فسجلنا فيها أهم خلاصات البحث، وأشرنا فيها إلى بعض آفاقه.

أولا: مقدمات علم البلاغة: مفهومها، مصادرها

1- مفهوم مقدمات علم البلاغة:

1-1: المقدمة في اللغة:

سنحاول في هذا المطلب، ضبط حدود ماد (ق. د. م) في اللغة، بغية الوقوف، لاحقا، على علاقة الدلالة اللغوية بالدلالة الاصطلاحية التي سنتحدث عنها في المطلب الموالي.

تدل مادة (ق. د. م) في المعاجم اللغوية على جملة من المعاني الأول (الأصلية)، والثواني (المجازية)، المتفرعة عنها، أبرزها:

- **السَّبْقُ**: وهذا المعنى أصلٌ أجمع عليه اللغويون العرب. ومما يدل عليه قول الخليل ابن أحمد الفراهيدي (ت170هـ): القُدْمَةُ والقَدَمُ أيضا: السَّابقةُ في الأمْر[1]. وقول ابن فارس

(1) الفراهيدي، الخليل بن احمد. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د. ت)، ج5، ص122.

(ت 395هـ): "القَافُ والدّال والميمُ أصْلٌ صَحيحٌ يدُلُّ على سَبْق ورَعْف"[1]. من هنا رجّح ابن فارس أن تكون قَدم الإنسان المعروفة سميت كذلك لكونها آلة للتَّقَدُّم والسَّبْقِ[2].

وترتبط بهذا المعنى جملة من المعاني القريبة منه، منها: الأوّليـة والعِتـقُ. يـدلك علـى المعنى الأول قول بعض اللغويين المتقدمين: "مُقدِّمة الجيْش بكسر الدّال: أوّله"[3]. لذلك سُـمي ما يُستقبلُ المرْءَ من جبهة الإنسان وجبينه؛ أي رأسه، "مُقدِّمة"[4] و"قَادِما"[5]. ثم وسّع المتـأخرون هذا المعنى ليشمل كلَّ شيء، فقال ابن منظور (ت 711هـ): "مُقدِّمـةُ كُـلِّ شَـيْءٍ أوَّلُـه"[6]. وقـد سمح توسيع هذه الدلالة باستعارة هذا اللفظ للكتاب وللكلام، وإطلاقه على مـا يتقـدمهما، فقيل: "مقدِّمةُ الكتَابِ"[7]، و"مُقدِّمة الْكَلامِ"[8].

---

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد. معجم **مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ/ 1979م، ج5، ص65. وانظر أيضا:

- الأزهري، أبو منصور. **تهذيب اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ/ 1964م، ج9، ص45.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، مج4، ص2007.

- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، (د. ت)، مج12، ص465.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: إبراهيم الترزي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج33، ص235.

(2) ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ص66.

(3) الجوهري. **الصحاح**، ص2008. ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ص66.

(4) الخليل. **العين**، ص123. الأزهري. **تهذيب اللغة**، ص47.

(5) ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ص65. ابن منظور. **لسان العرب**، ص469.

(6) ابن منظور. **لسان العرب**، ص469. وقال صاحب **تاج العروس**، (ص241): "المقدمة من كل شيء: أوله".

(7) ابن منظور. **لسان العرب**، ص469. الزبيدي. **تاج العروس**، ص241.

(8) ابن منظور. **لسان العرب**، ص469.

أما المعنى الثاني، فمما يدل عليه قولهم: اَلْقِدَمُ: العِتْقُ، مَصْدَر القَدِيمِ[1]. وقولهم: اَلْقِدَمُ: خِلافُ الحُدُوثِ[2]. ومن هنا كان الله سبحانه هو القديم على الإطلاق[3].

- الرِّفعةُ والشَّرف: تختص مادة (ق. د. م) بهذه الدلالة عندما تكون مُضافة إلى الصّدق، ذلك بأن هذا المعنى يرِد في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[4]؛ حيث فسر اللغويون 'قدم الصدق' بـ 'المنزلة الرّفيعة'، وبأن المؤمنين 'قد سَبَق لهم عِندَ الله خَير[5]؛ أي 'عَمَلٌ صَالح[6]، أو أَثَرةٌ حَسَنَة[7]. وذلك بخلاف الكافرين الذين لهم عند الله 'قَدَمُ شر[8].

كما تختص بها عندما تكون مضافة إلى بعض الفضائل؛ كالكرم وفعل الخير جملة، وكالشجاعة التي هي إحدى المعاني التي عليها مدار مادة (ق. د. م). من هنا، نجد الأزهريّ (ت 370هـ) يقول: 'مَشَى فلانٌ القدَميّة واليَقْدُميّة، إذا تَقدَّم في الشَّرفِ والفَضلِ ولم يَتأخر عن غَيره في الإفْضالِ علَى النّاسِ[9].

- الشّجاعَةُ والجرْأةُ: ومما يدل على هذا المعنى قول الخليل: 'رَجلٌ قُدُمٌ: مُقْتحِمٌ للأشياءِ يتقدَّمُ النّاسَ، ويمضي في الحَرْب قُدُمًا[10]. وقول الأزهري: 'رَجلٌ قَدَمٌ، وامْرَأةٌ قَدَم،

---

(1) الأزهري. تهذيب اللغة، ص46.

(2) الجوهري. الصحاح، ص2007. وانظر: ابن فارس. مقاييس اللغة، ص65. وابن منظور. لسان العرب، ص465.

(3) ابن منظور. لسان العرب، ص465. والزبيدي. تاج العروس، ص247.

(4) سورة يونس، الآية:2.

(5) الأزهري. تهذيب اللغة، ص45. ابن منظور. لسان العرب، ص466.

(6) الأزهري. تهذيب اللغة، ص46. ابن منظور. لسان العرب، ص466.

(7) الجوهري. الصحاح، ص2007. ابن منظور. لسان العرب، ص465. الزبيدي. تاج العروس، ص235.

(8) الأزهري. تهذيب اللغة، ص45. ابن منظور. لسان العرب، ص466.

(9) الأزهري. تهذيب اللغة، ص48.

(10) الخليل. العين، ص123.

إذا كَانا جَريئيْن...، والقُدْم المُضِيُّ، وهو الإقْدَام. يُقال: أقْدَم فُلانٌ علَى قِرْنِه إقْداماً وقُدْماً ومُقْدَماً، إذا تَقَدَّم عليهِ بجُرْأَة صَدرِه. وضِدُّه الإحْجَام"[1].

ويبدو أن هذا المعنى يرتدّ إلى المعنيين السابقين ولا ينفصل عنهما، ذلك بأن الأصل فيمن يسبق الجيش في الحرب، أو الناس في المشي، ويتقدمهم، سواء كان رجلا أو امرأة، أن يكون شجاعا جريئا. كما أن من كانت هذه صفته، فلا شك أنه يستحق الرياسة على الناس، وأن له عند أصحابه رفعةً وشرفًا. ولذلك نجد أن من معاني لفظة "القُدّامِ"، الدلالة على من "يتقدَّم الناسَ بالشَّرف"، وفي مقدمتهم: "المَلِك"، و"رَئيسُ الجيْش"[2].

1-2 المقدمة في اصطلاح البلاغيين العرب:

تعرفنا في المطلب السابق الدلالة اللغوية للفظ المقدمة، ورأينا كيف أن المادة التي اشتقت منها، تدل على جملة من المعاني، أهمها: السَّبق والأولية، والرِّفعة والشَّرف. فما المقدمة في اصطلاح البلاغيين العرب؟ وما علاقة الدلالة الاصطلاحية الصناعية بالدلالة اللغوية الجمهورية؟

يميز كثير من علماء البلاغة المتأخرين بين ثلاثة فنون أو أنماط، هي: السوابق، والمقاصد، واللواحق أو التتمات. يقول ابن الزّملكاني (ت 651هـ): "وقد رتبته على سوابق ومقاصد ولواحق. أما السوابق فهي المقدمات"[3]. ويقول يحيى العلوي (ت 749هـ): "ولما كان كل علم لا ينفك عن مبادئ ومقدمات تكون فاتحة لأمره، ومقاصد تكون خلاصة لسره، وتكملات تكون نهاية لحاله، لا جرم اخترت في ترتيب هذا الكتاب أن يكون مرتبا على

---

[1] الأزهري. **تهذيب اللغة**، ص46. وانظر: الجوهري. **الصحاح**، ص2006- 2007. ابن فارس. **مقاييس اللغة**، ص65-66.

[2] الأزهري. **تهذيب اللغة**، ص46.

[3] ابن الزّملكاني، كمال الدين. **التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن**. تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1383هـ/ 1964م، ص31.

فنون ثلاثة... فالفن الأول منها: مرسوم المقدمات السابقة، نذكر فيها تفسير علم البيان، ونشير فيها إلى بيان ماهيته وموضوعه...، إلى غير ذلك مما يكون تمهيدا وقاعدة لما نريده من المقاصد. الفن الثاني منها: مرسوم المقاصد اللائقة، نذكر منه ونشير فيه إلى ما يتعلق بالمباحث المتعلقة بالمعاني وعلومها، ونردفه بالمباحث المتعلقة بعلوم البيان وأقسامها، ونشرح فيه ما يتعلق به من المباحث بعلم البديع ونذكر فيه خصائصه وأقسامه وأحكامه اللائقة به... الفن الثالث: نذكر فيه ما يكون جاريا مجرى التتمة والتكملة لهذه العلوم الثلاثة"[1].

وهكذا يظهر، بعد استقراء مؤلفات عدد من البلاغيين، أن الفن الأول الموسوم بـ"فن السوابق"[2] هو المقدمات، وأن هذه المقدمات هي الرؤوس أو المبادئ العشرة[3] التي تتقدم العلم، وهي تطلق – لدى البلاغيين- على طائفة من المسائل التي يُؤتى بها في أول علم البلاغة وفاتحته؛ من قبيل تفسير هذا العلم، وبيان ماهيته وموضوعه وغايته، وغير ذلك من المبادئ والقواعد التي يمكن ذكرها على سبيل التمهيد والتوطئة للمقاصد، أي لعلوم البلاغة.

أما مصطلح المقاصد، فهو بخلاف ذلك، يطلق على موضوع علم البلاغة، ويشمل الحديث عن المباحث التي تكون داخلة في هذا العلم، وهي – بحسب المتأخرين – المعاني والبيان والبديع، ويتضمن ذلك شرح ما يتعلق بعلم المعاني من مسائل تفصيلية تخص الخبر والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، وما إلى ذلك من قوانين هذا العلم. كما

---

(1) العلوي، يحيى بن حمزة. **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**. تحقيق: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، 1431هـ/ 2010م، ج1، ص19- 20. والمنهج نفسه اتبعه العلوي في **الإيجاز**، حيث رتبه على ثلاثة أنماط، جعل الأول منها في المبادئ والمقدمات السابقة"، والثاني في المقاصد اللائقة"، والثالث في التتمات اللاحقة". انظر: **الإيجاز لأسرار كتاب الطراز، في علوم حقائق الإعجاز «من العلوم المعنوية والأسرار القرآنية»**. تحقيق: بن عيسى باطاهر، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007، ص64.

(2) يقول العلوي في **الطراز**، (ص 146): "وقد نجز غرضنا من هذه المقدمات وبتمامه يتم الكلام في الفن الأول وهو فن السوابق".

(3) الدسوقي، محمد بن محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على شرح السعد**. ضمن: **شروح التلخيص**. دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، (د. ت)، ص68.

يتضمن الحديث عن الاستعارة، بذكر أقسامها وأحكامها، وعن حد التشبيه وأركانه وأنواعه، وغير ذلك من القضايا والأحكام التي تكون متعلقة بعلم البيان. وتتضمن كذلك الحديث عن تفاصيل علم البديع؛ كالتجنيس والسجع والطباق، وغير ذلك. من هنا، كانت هذه المقاصد هي "سر علم البلاغة ولُبابه"، و"مقصده اللائق والفائق"[1] الذي عليه مدار العلم، والذي لا يمكن تصور هذا العلم بدونها.

إن هذا التمييز الذي يقيمه هؤلاء البلاغيون بين مقاصد علم البلاغة ومقدماته، أي بين علم البلاغة، بفنونه الثلاثة، وسوابقه، قد يوحي بأن هذه المقدمات فن كمالي، أو فضلة يمكن الاستغناء عنها، وبأن وظيفته هامشية، تنحصر في التمهيد للعلم الذي هو العمدة والمقصود. غير أن من يتتبع آراء البلاغيين في هذه المقدمات، يلاحظ خلاف ذلك؛ بحيث تتأكد له أهميتها وضرورتها المنهجية والمعرفية، لأنها، أولا، من جملة المقاصد، خاصة إذا ميزنا في المقاصد، بين المقاصد بالذات والمقاصد بالتّبع، وحسبنا دليلا على ذلك قول محمد عرفة الدسوقي (ت 1230هـ) شارحا عبارة سعد الدين التفتازاني (ت 792هـ): "رتب المختصر على مقدمة وثلاثة فنون": إن المراد رتب ما هو المقصود من المختصر في الجملة؛ أي سواء كان مقصودا بالذات كالفنون الثلاثة وما يتعلق بها من الأمثلة والشواهد واعتراضات المصنف على السكاكي، أو مقصودا بالتبع كالمقدمة فإنها مقصودة تبعا للعلم الذي ألف فيه المختصر للانتفاع بها فيه"[2]. ثم لأنها، ثانيا، مما "يستعان به على المقصود"[3] بالذات، خاصة إذا عرفنا أن مباحث مقاصد علم البلاغة وأحكامها متوقفة عليها، وأن الشروع في هذه المقاصد محتاج بالضرورة إلى مقدمات. يؤكد ذلك قول محمد ابن يوسف الكرماني (ت 786هـ)

---

(1) العلوي. الإيجاز، ص109.

(2) الدسوقي. الحاشية، ص65.

(3) المغربي، ابن يعقوب. مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح. ضمن: شروح التلخيص، ج1، ص65.

شارحا قول عضد الدين الإيجي (ت 756هـ): "وهو مرتب على مقدمة وفصلين"[1]: "لأن البحث فيه (أي في كتاب الفوائد الغياثية للإيجي) إما أن يكون بحيث إن الأبحاث الآتية موقوفة عليه، أو لا؛ الأول: المقدمة"[2]. وقول التفتازاني: "يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله"[3].

والمقصود بالشروع هنا، بحسب هؤلاء البلاغيين، مطلق الشروع، ويشمل "أصل الشروع"، و"الشروع على بصيرة". يقول الدسوقي: "المراد بالشروع الشروع من حيث هو فيشمل أصل الشروع والشروع على بصيرة، فتشمل المقدمة جميع المبادئ. وحاصل ما في المقام أن العلم لغة الإدراك، ثم نقل في العرف إلى معلومات تصورية أو تصديقية هي مسائل كثيرة مضبوطة بجهة واحدة. ولا شك أن الشروع في تحصيل تلك المعلومات موقوف على تصورها بوجه، وهو التصور الإجمالي، لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق، فيمتنع الشروع فيها بدونه، والشروع فيها على بصيرة يتوقف على تصورها بتلك الجهة، ويتوقف أيضا على معان أخر خارجة عن تلك المعلومات، كمعرفة الغاية والموضوع والفائدة وغير ذلك من المبادئ العشرة، فسموا هذه مقدمة العلم لتوقف أصل الشروع والشروع على وجه البصيرة عليها"[4].

وبالجملة، إن مقدمات علم البلاغة عنصر منهجي مهم، يشمل القواعد والأصول الكلية التي يتأسس عليها علم البلاغة، وهي القواعد والأصول التي تمكن العالم من إدراك هذا العلم ابتداء.

---

(1) الإيجي، عضد الدين. **الفوائد الغياثية في علوم البلاغة**. تحقيق: عاشق حسين، دار الكتاب المصري، القاهرة/ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1991م، ص110.

(2) الكرماني، محمد بن يوسف. **تحقيق الفوائد الغياثية**. تحقيق: علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1424هـ، ج1، ص217. وانظر أيضا:ج2، ص722.

(3) التفتازاني، سعد الدين. **شرح المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني**. قم- إيران، ج1، ص12.

(4) الدسوقي. **الحاشية**، ص68.

وقد ميز علماء البلاغة – جريا على عادة بعض الأصوليين المتأخرين– بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، وبينوا الفروق بينهما؛ سواء باعتبار طبيعة المقدمة، أو باعتبار طبيعة علاقة المقدمة بالعلم.

وهكذا، رأى بهاء الدين السبكي (ت 773هـ) أن وجه الفرق بينهما، يتمثل في أن مقدمة العلم يمكن أن تكون "خارجة" و"مستقلة" عن علم البلاغة؛ فتكون كـ"الذريعة" إلى هذا العلم، أي تكون بمثابة الوسيلة أو السبب الموصل إليها. أما مقدمة الكتاب، فإنها تكون دوما "جزءا" منه. غير أن هذا التمييز لا يعني أن الحدود الفاصلة بينهما بينة واضحة؛ إذ يمكن أن تكون المقدمة مقدمة علم ومقدمة كتاب في آن معا. يقول السبكي، وهو يشرح لفظ "المقدمة" في كتاب تلخيص المفتاح للخطيب القزويني (ت 739هـ): "مقدمة الشيء تارة تكون منه، فالإضافة فيها على معنى من، ومنه مقدمة الجيش، ومقدمة الرحل، ومقدمة البرهان التي هي أحد أجزائه. وتارة تكون خارجة عنه كالذريعة، فالإضافة فيها على معنى اللام، وأما قول المصنف: (مقدمة)، فإن أراد أنها مقدمة الكتاب فهي جزء منه[1]، وإن أراد أنها مقدمة العلوم فهي ذريعة إليها، بدليل أنه سيذكر هذه العلوم مستقلة، ويجوز أن تكون جزءا لكل من الثلاثة[2] فلذلك قدمها عليها، فالراجح أنها جزء على التقديرين"[3].

وفي السياق نفسه، نبه التفتازاني على ما بين "المقدمتين" من فرق قد يخفى على كثير من الناس، وذهب إلى أن "مقدمة العلم" اصطلاح مخصوص، يطلق على القواعد والمبادئ التي يتوقف عليها الشروع في مسائل علم البلاغة وقضاياه كما رأينا. أما "مقدمة الكتاب" فتطلق على طائفة من الكلام الذي يمكن للمؤلف أن يورده قبل الشروع في مقصوده لارتباط له بها

---

(1) انظر أيضا: الجرجاني، الشريف. **الحاشية على المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم (في علوم البلاغة)**. قراه وعلق عليه: رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م، ص41.

(2) يقصد المعاني والبيان والبديع.

(3) السبكي، بهاء الدين. **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2003م، ج1، ص54.

وانتفاع بها فيه". ومثل لذلك "ببيان معنى الفصاحة والبلاغة، وانحصار علم البلاغة في علمي المعاني والبيان وما يلائم ذلك"، مما لا يخفى وجه ارتباط المقاصد به[1].

والأمر نفسه يؤكده ابن يعقوب المغربي (ت 1128هـ)؛ حيث رأى أن "مقدمة العلم يتوقف عليها إدراك ذلك الفن"، بخلاف مقدمة الكتاب التي لا يتوقف عليها ذلك. من هنا، كانت مقدمة العلم هي المعاني التي يتوقف عليها الفن، توقفا حقيقيا، أما مقدمة الكتاب فمرجعها إلى الألفاظ، ويتوقف عليها الفن توقفا كماليا فحسب[2].

وتابع الدسوقي من تقدمه من البلاغيين في التفريق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب؛ ورأى أن الأولى مباينة للثانية من وجوه شتى. يقول الدسوقي: "إن مقدمة العلم معانٍ ومقدمة الكتاب ألفاظ، ولا يقال إن هذه التفرقة تحكم لا مرجح لها، لأنا نقول إن مقدمة العلم لما كانت منضبطة غير مختلفة التفت في جانبها للمعاني، ولما كانت معاني مقدمة الكتب مختلفة التفت في جانبها للألفاظ التي هي غير منضبطة... واعلم أن بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب التباين، لأن الأولى اسم للمعاني والثانية اسم للألفاظ. وأما بين مقدمة العلم ومدلول مقدمة الكتاب فالعموم والخصوص الوجهي كما أن دال مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب كذلك، أي بينهما العموم والخصوص الوجهي يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع إذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع في المسائل إذا ذكر أمام المقصود، وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع إذا ذكر في الأثناء"[3].

---

(1) انظر: التفتازاني، سعد الدين. **مختصر المعاني**. مكتبة البشرى، كراتشي، ط1، 1431هـ/ 2010م، مج1، ص28. وللمؤلف نفسه: **المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم**. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1434هـ/ 2013م، ص138. و**شرح المختصر**، ص12. وانظر شرح عبد الحكيم السيالكوتي على عبارة التفتازاني: "مقدمة العلم ومقدمة الكتاب" في: **حاشية السيالكوتي على كتاب المطول**. منشورات الرضى، قم- إيران، (د. ت)، ص22-23.

(2) المغربي، ابن يعقوب. **مواهب الفتاح**، ص66.

(3) الدسوقي. **الحاشية**، ص69. وانظر: الهلالي اليعقوبي، محمد بن العربي. **يواقيت المشتري من جوهر الأخضري – فن البلاغة**. (د. ن)، 1991، ص8.

وانطلاقا من هـذه القيمـة المنهجيـة الـتي خـص بهـا البلاغيـون مقدمـة العلـم، رأى الصفدي (ت 764هـ) أن يرفع مقدمات الجناس، وهو وجه مـن الوجـوه البلاغيـة، إلى مقـام المقاصد، وأن يجعلها علما، ثمرته النتيجة الـتي هـي العمـل. مـن هنـا نجـده يقـسم كتابـه إلى مقدمتين ونتيجة، وليس إلى سوابق ومقاصد ولواحق كما فعل غيره. يقول الـصفدي متحـدثا عن منهج كتابه: "وقد رتبت ذلك علـى مقـدمتين ونتيجـة. أمـا المقدمـة الأولى فتـشتمل علـى اشتقاق الجناس لغة وبيان تصرف مادته في الصور التي تركب منها عند تقديم بعض الأجـزاء على بعض، وذكر حدوده ورسومه وما في ذلك من مباحثه وبيان مـا يقـبح منـه ومـا يحـسن. وأما المقدمة الثانية فتـشتمل علـى أنواعـه وتـسميتها وكيفيـة انقـسامها وحـصرها...، وهـذه المقدمة هي العلم نفسه. وأما النتيجة فهي العمل الذي هو ثمرة هذا العلم"[1].

إن المقدمة عند الصفدي هي العلم نفسه، أي مسائله ومباحثه التي إذا أدركـت ترتـب عليها العمل، وهذا ما يجعل المقدمة مُقدَّمة على النتيجة، ومرتبطة بها ارتبـاط النظـر بالعمـل. والعلم لفظ ينصرف هنا إلى الأصول النظرية والقواعد الكلية التي يتأسس عليها الجناس. أمـا العمل فهو الأمثلة التطبيقية العملية المترتبة عن هذا الإدراك الكلي؛ أي النظم الـذي جـاء بـه بعد المقدمتين مرتبا على حروف المعجم، ومشتملا على أمثلة تطبيقية للجناس.

ويمكن أن نخلص، بعد تتبع تعريفات البلاغيين العرب لمقدمة علم البلاغـة وتحليلـها، إلى مجموعة من النتائج، نجملها فيما يأتي:

- إن الدلالة الاصطلاحية للفظ المقدمة لـدى البلاغـيين العـرب لا تنفـصل عـن دلالتـه اللغوية، وإنما ترتبط بها أشد الارتباط، وتتأسس عليها، وأن العلاقة القائمة بينهما هـي في الأساس علاقة مشابهة. ذلك بأن هؤلاء البلاغيين عقدوا مشابهة بين مقدمـة العلـم

---

(1) الصفدي، صلاح الدين. جنان الجناس في علم البديع. مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1299، ص8. ويقول في موضع آخر (ص36): "النتيجة، وهي ثمرة ما تقدم فيما ذكرته قد وعدت في صدر هذا التاليف... وهذه النتيجة هي العمل والمقدمتان المذكورتان أول هما العلم، والعمل متاخر عن العلم، فلذلك أخرت هذا النظم".

أو الكتاب ومقدمة الجيش، فاتفقوا على أن المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها[1]. ومن أبرز صور التشابه بين الدلالتين اللغوية والاصطلاحية، أن مقدمة علم البلاغة من السوابق؛ لأنها تسبق العلم وتتقدمه، كما يسبق الملكُ قومه، ورئيسُ الجيش جيشه.

- إن مقدمة علم البلاغة، بسبب هذا التقدم، هي أول ما يستقبل طالب هذا العلم، وهذا يعني أنها تشبه المقدَّم من كل شيء؛ فإذا كان هذا الشيء إنسانا، كان أوله جبهته أو جبينه، وإذا كان شيئا آخر، كان أوله ما يتقدمه ويسبقه.
- أطلق البلاغيون على المبادئ التي مهدوا بها لمقاصد علم البلاغة اسم المقدمة نظرا لتوقف هذا العلم على مقدماته، وهذا يشبه تسمية قدم الإنسان قدما؛ لأنها، أولا، آلة للتقدم والسبق. ثم لأنها، ثانيا، تدل على ما يطأ عليه الإنسان[2]. وهذا يعني أن وقوف الإنسان متوقف عليها؛ توقف علم البلاغة على مقدماته. وهذا كله ينبئ عن رفعة هذه المقدمات وشرفها، ويدل على عظيم فائدتها.

2- مصادر فكرة المقدمات لدى البلاغيين العرب:

لقد اعتمد كثير من البلاغيين المتأخرين في ترتيب مواد علم البلاغة وتبويبها منهجا فريدا، يختلف كل الاختلاف عن المنهج الذي كان متبعا لدى المتقدمين؛ حيث جعلوا هذا العلم ثلاثة أنماط، هي، كما رأينا، السوابق والمقاصد واللواحق، وخصوا مؤلفاتهم البلاغية، إلى جانب مقدمات الكتب، بمقدمات منهجية، تمهد لهذا العلم، وتؤسس له، وتحدد مبادئه،

---

(1) التفتازاني. المطول، ص138. مختصر المعاني، ص13. السبكي. عروس الأفراح، ص54. السيالكوتي. الحاشية، ص22. الدسوقي. الحاشية، ص68. الملالي اليعقوبي. يواقيت المشتري، ص8.

(2) الأزهري. تهذيب اللغة، ص45.

وتضع أصوله، وهي عادة منهجية لم تكن متبعة من قبل البلاغيين المتقدمين. والسؤال الذي نطرحه هنا، هو: ما هي مصادر فكرة المقدمات لدى البلاغيين المتأخرين؟

يكشف تاريخ علم البلاغة العربية عن وجود طريقتيْن في هذا العلم؛ هما: طريقة الأدباء، أو طريقة العرب، وطريقة المتكلمين أو طريقة العجم، وإذا كانت خصائص الطريقة الأولى تتحدد خاصة في "الإقلال من البحث في التعاريف والقواعد والأقسام، وتعتمد في النقد الأدبي على الذوق الفني وحاسة الجمال أكثر من اعتمادها على تصحيح الأقسام وسلامة النظر المنطقي، ولا ترجع في ذلك إلى أصول الفلسفة من خُلقيات أو غيرها"، فإن الطريقة الثانية قد امتازت "بخاصة أهلها المتكلمين، في الجدل والمناقشة والتحديد اللفظي، والعناية بالتعريف الصحيح، والقاعدة المقررة، والإقلال من الشواهد الأدبية، وعدم العناية بالناحية الفنية في خصائص التراكيب وتقدير المعاني الأدبية، واستعمال المقاييس الحِكْمية الفلسفية، المعتمدة على قواعد منطقية، أو نظريات خُلقية، أو مقررات طبية في الحكم الأدبي، دون نظر إلى معاني الجمال، وقضايا الذوق"[1].

وقد مثل الطريقة الأولى الأدباء والبلغاء العرب الذين كانت ثقافتهم عربية خالصة، ممثلة في علوم اللغة العربية، وفي العلم بالشعر رواية ودراية، وكانوا، في الوقت نفسه – على مستوى القول على الأقل- بعيدين عن التأثر بالتراث اليوناني، ورافضين تحكيم المقاييس الفلسفية والمنطقية في قول الشعر ونقده، أمثال عبد الملك بن قُرَيْب الأَصمعي (ت 216هـ)، ومحمد بن سلام الجمحي (ت 231هـ)، وابن قتيبة (ت 276هـ)، والقاضي الجرجاني (ت 366هـ)، وأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت 370هـ)، وابن رشيق القيرواني (ت 456هـ).

---

(1) الخولي، أمين. البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها. في: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ج10، ص121- 122. وانظر أيضا بحثه الموسوم بـمن تاريخ البلاغة بين يدي تجديدها، المنشور في المرجع نفسه، ص96 وما يليها.

أما الطريقة الثانية فقد مثلها أصحاب الفلسفة والكلام من العجم خاصة، الذين كانت لهم 'اليد الطولى في العلوم، ولا سيما العلوم العقلية والمنطق'[1]، وهم أهل المناطق الإسلامية الشرقية من الدولة الإسلامية الممتدة، حيث نجد خليطا من غير العرب؛ أي من التتر والفرس وغيرهم. وتعد خوارزم، بلاد أبي يعقوب السكاكي (ت 626هـ)، البيئة التي احتضنت عددا من البلاغيين الذين مثلوا هذه المدرسة، أمثال جار الله الزمخشري (ت 538هـ)، وفخر الدين الرازي (ت 606هـ)، وبدر الدين بن مالك (ت 686هـ)، والقزويني، والإيجي، والتفتازاني.

ويبدو أن هؤلاء البلاغيين 'المتفلسفين' و'المتكلمين' تأثروا، في أبحاثهم البلاغية، بثقافتهم الفلسفية اليونانية، والعربية الإسلامية، فأفادوا منها، إلى جانب ناحيتيْ الأحكام والمصطلحات، من ناحية المنهج؛ أي من حيث أسلوب التأليف، وطريقة ترتيب المادة وتبويبها؛ حيث يلاحظ المرء وجود تشابه كبير بين منهج البلاغيين المتأخرين ومنهج الفلاسفة وعلماء الأصول المتأخرين[2] وطريقتهم في التأليف والتقسيم والتبويب. ولعل من أبرز مظاهر تأثر البلاغة المتأخرة بالفلسفة عامة، وبعلم الأصول – أصول الفقه والدين- المتأخر خاصة، فكرة تخصيص علم البلاغة بمقدمات منهجية، هي بمثابة التمهيد والتوطئة لفنون هذا العلم، وهي الفكرة التي كان الفلاسفة والأصوليون سباقين إليها. ففي مجال الفلسفة نجد الأبحاث المنطقية تفتتح بكتاب المدخل (إيساغوجي) الذي ألفه فورفوريوس الصوري، وجعله 'بمثابة مدخل'[3] إلى علم المنطق. وهو الأمر الذي استقر عليه أغلب شراح فلسفة

---

(1) السبكي. **عروس الأفراح**، ج1، ص20.

(2) نصدر هذا الحكم ونحن نستحضر كيف أن عددا من البلاغيين المتقدمين ممن كانت ثقافتهم كلامية؛ أمثال: الرماني والخطابي والباقلاني وغيرهم، لم يتبعوا هذه الطريقة في التأليف، لأنها لم تكن متبعة لدى المتكلمين والأصوليين المتقدمين، وإنما هي عادة نجدها لدى المتأخرين.

(3) فرفوريوس، الصوري. **ايساغوجي**. نقل: أبي عثمان الدمشقي، ضمن: **منطق أرسطو**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط1، 1980، ج3، ص1057.

أرسطو ومنطقه، حيث شاع لديهم أن كتاب فورفوريوس إنما وسم بالمدخل لأنه مسهل لفهم الأشياء المستعصية، سواء في المقولات (القاطيغورياس)، أو في الصنائع المنطقية الأخرى. كما أنه ضروري لصناعة المنطق، لأن الوقوف على صناعة البرهان، التي هي أشرف الصناعات المنطقية، متوقف ضرورة على إدراك الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض التي بحثها فورفوريوس في هذا المدخل[1].

أما أبو نصر الفارابي (ت 339هـ)، فقد مهد لحديثه عن قضايا المنطق بإيراد جملة من الفصول التي اشتملت على جملة من القضايا التي يجب على "من أراد الشروع في صناعة المنطق" معرفتها[2]، معتبرا إياها بمثابة "التوطئة" لهذه الصناعة[3].

وإذا انتقلنا إلى علم الأصول، وجدنا أبا حامد الغزالي (ت 505هـ) - إمام المتأخرين[4] - يفتتح كتابه **المستصفى في علم أصول الفقه** بمقدمة منطقية مطولة، زعم أنها ضرورية للعلوم جميعها؛ فقال في أولها: "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه أصلا... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه"[5].

---

(1) ابن الطيب، أبو الفرج. **تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس**. تحقيق: كوامي جيكي، دار المشرق، بيروت، (د. ت)، ص39.

(2) الفارابي، أبو نصر. **الفصول الخمسة**. ضمن: **المنطق عند الفارابي**. تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985، ج1، ص63.

(3) المرجع السابق، ص73.

(4) انظر:

- ابن تيمية، أحمد. **الرد على المنطقيين**. تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص56.

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: علي عبد الواحد وافي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2004، ج3، ص976.

(5) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**. دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار الهدي النبوي، مصر/ دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1434هـ/ 2013م، ج1، ص73.

وقد صارت هذه المقدمات عادة متبعة لدى كثير من الأصوليين بعد أبي حامد؛ حيث نجدهم يمهدون لمباحث علمهم ومقاصده بمقدمات ومبادئ، هي بمثابة التمهيد والتوطئة لها. ويكفي – للتمثيل- أن نشير، في مجال أصول الدين، إلى كتاب **المطالب العالية** للرازي، وإلى **أساس التقديس** له أيضا، و**نهاية المرام في علم الكلام** للعلامة الحلي (ت 726هـ)، و**المواقف** للإيجي، و**شرح المقاصد** للتفتازاني. أما في علم أصول الفقه فنكتفي بالإشارة إلى **المحصول** للرازي، وإلى **مختصر منتهى السؤل والأمل** لابن الحاجب (ت 646هـ).

ثم إننا حين نطالع مقدمات علم الأصول في هذه الكتب الأصولية وفي غيرها، نجد أنها تكاد تشترك في الحديث عن بعض الأمور والمسائل التي يجب على العالم أن يعرفها قبل الشروع في الخوض في مباحث العلم نفسه، ولذلك يؤتى بها قبل الحديث عن مقاصد العلم، من قبيل تعريف العلم – علم أصول الدين أو علم أصول الفقه- وبيان موضوعه، وفائدته، ومرتبته، ومسائله، وتسميته...

من هنا، نرى أن المصدر الأصولي لفكرة المقدمات عند البلاغيين هو الأقوى والأوضح؛ إذ يبدو أن البلاغيين نقلوا فكرة المقدمات من علم الكلام وأصول الفقه إلى علم البلاغة، ومما يرجح ذلك عندنا هو أن أغلب واضعي هذه المقدمات من المتكلمين على طريقة المتأخرين، وفي مقدمتهم الرازي – الذي يرجح أنه أول من نقل هذه المقدمات من علم الأصول إلى علم البلاغة- والذي كان يلقب – من قبل أتباعه- بـالإمام المطلق[1]. وقد مهد الرازي لإدخال المقدمات إلى علم البلاغة بترتيب كتابه الإيجاز على مقدمتين وجملتين، فجاءت المقدمة مشتملة على فصلين، ناقش في أولهما قضية إعجاز القرآن الكريم، وتحدث في ثانيهما عن شرف علم الفصاحة. ثم إنه حين جاء إلى الجملة الأولى التي جعلها

---

(1) ابن تيمية، أحمد. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1426هـ، ج1، ص10.

للمفردات، رتبها بدورها على مقدمة اشتملت على فصلين؛ تحدث في أولهما عن أقسام دلالة اللفظ على المعنى، وفي ثانيهما عن حقيقة البلاغة والفصاحة.

وجاء بعد الرازي جماعة من علماء البلاغة الذين التزموا بهذا الترتيب، منهم العلوي الذي كان أكثر استفادة من معرفته الأصولية، وأوضح تأثرا بمنهج علمائها في ترتيب مادة كتابه **الطراز والإيجاز**، وهذا ما يظهر من خلال تقسيم هذه المادة إلى ثلاثة فنون، هي المقدمات، والمقاصد، والتتمات.

ونخلص مما سبق، إلى أن فكرة المقدمات ليس أصيلة في علم البلاغة، وأن مصدرها أساسا هو علم الأصول، شأنها في ذلك شأن أفكار أخرى كثيرة، الأمر الذي يؤكد تفاعل العلوم العربية الإسلامية، الأصيلة والدخيلة، وتكاملها.

ثانيا: تجليات النزعة الفلسفية في الفكر البلاغي العربي من خلال مقدمات علم البلاغة

1- النزعة الفلسفية في علم البلاغة من خلال قضايا مقدماته:

عالج البلاغيون في مقدمات علمهم جملة من القضايا، وتحدثوا عن جملة من المسائل، منها: تفسير علم البيان وبيان ماهيته، وموضوعه، وفائدته، ومنزلته من العلوم، وذكر آلاته وأدواته، والحديث عن إعجاز القرآن، والفصاحة، وأقسام العلم، واللفظ، وأنواع الدلالة، والقضية (الحملية والشرطية)، ومراتب الأشياء في الوجود، والحقيقة والمجاز.

غير أننا سنقتصر، انسجاما مع موضوع بحثنا، على تلك القضايا الفلسفية - المنطقية والأصولية- التي تضمنتها هذه المقدمات، وهي القضايا التي يظهر من خلالها تأثر علم البلاغة بالعلوم الفلسفية الوافدة والأهلية. وسنكتفي - نظرا لضيق مجال الدراسة- بالتمثيل

لها بثلاث قضايا، هي: قضية أقسام العلم، وقضية أنواع الدلالة، وقضية مراتب الأشياء في الوجود.

1-1: أقسام العلم:

تعد قضية أقسام العلم من أهم قضايا مقدمات علم البلاغة التي عالجها البلاغيون بالاستناد إلى تصور الفلاسفة والمتكلمين؛ حيث نجدها لدى بلاغيْين على الأقل، هما: أبي عبد الله التنوخي (عاش في القرن السابع)، ويحيى بن حمزة العلوي، وكلاهما كتب في البلاغة على طريقة الأصوليين المتأخرين، واستفاد في ترتيب المادة البلاغية من منهجهم.

افتتح التنوخي كتابه في علم البيان بمقدمة منطقية، رأى أنها مما يجب تقديمه قبل الحديث عن مباحث هذا العلم[1]. وقد أشار في هذه المقدمة إلى جملة من القواعد المنطقية، منها حد العلم وأقسامه؛ حيث قسم العلم إلى تصور وتصديق، وعرّف التصور بأنه "إدراك الماهية من غير حكم، كعلم الإنسان بنفسه، والسماء والأرض من غير أن يحكم عليها بإثبات أو نفي". وبالمقابل، حدد التصديق بأنه الحكم "على ما تصور بثبوت شيء له أو انتفاء شيء عنه؛ كعلمه بأنه موجود وليس معدوما، وأن السماء مرتفعة ومتحركة..."[2].

أما يحيى بن حمزة العلوي، فقد خصص لهذه القضية المقدمةَ الأولى الموسومة بـ "في بيان مستند العلوم"[3]. وجعل بدوره العلم قسمين، اختار المؤلف تسمية المناطقة والمتكلمين لهما تصورا وتصديقا، ومعرضا عن تسمية البعض لهما معرفة وعلما. يقول العلوي: "العلم بالحقائق من حيث إنها تلك الحقائق، لا من حيث إنه حُكِم عليها بالسلب ولا الإيجاب؛ اختلف العلماء في تلقيبه، فبعضهم يسميه معرفة، وبعضهم يسميه تصورا، والعلم بالحقائق

---

(1) التنوخي، أبو عبد الله. **الأقصى القريب في علم البيان**. مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1327، ص2.

(2) المرجع السابق، ص2-3.

(3) العلوي. **الإيجاز**، ص65.

من جهة أنه قد حكم عليها بالسلب أو بالإيجاب بعضهم سماه علما، وبعضهم سماه تصديقا، والأمر في ذلك قريب بعد الوقوف على حقائق المعاني، والمختار ما عليه الحذاق من نظار المتكلمين، وهو أن العلم بالحقائق من حيث إنها حقائق يسمى تصورا؛ لأن التصور هو إدراك حقيقة الشيء مجردا عن الأمور الإضافية، فلهذا صدق عليه اسم التصور، والعلم بها من جهة أنه قد حكم عليها بالسلب أو بالإيجاب يسمى تصديقا؛ لأن الحقيقة إذا حكم عليها بحكم من الاحكام سواء كان إيجابا أو سلبا احتملت الصدق والكذب"[1].

ثم قسم العلوي – في المقدمة الثانية الموسومة بـ"في كيفية تحصيل العلم بالمعلومات"- التصور والتصديق إلى قسمين، هما التصور والتصديق الضروريان، والتصور والتصديق النظريان؛ يشمل القسم الأول العلوم التصورية والتصديقية الجلية الواضحة، التي لا تفتقر، من أجل تحصيلها، إلى الاكتساب، لأنها مما يشترك فيه كل الناس، مثل "العلم باللذة والألم، والسواد والبياض"، وغير ذلك من التصورات الظاهرة، ونحو العلم "بأن الواحد نصف الاثنين"، وأن العشرة أكثر من الخمسة"، وما شابه ذلك من "التصديقات البديهية"[2].

أما القسم الثاني النظري، فيشمل التصورات والتصديقات الغامضة الخفية، التي لا يمكن أن نستغني فيها عن الاكتساب، وذلك مثل "العلم بحقيقة الروح والمَلَك"، و"الجسم والعرَض"، وغير ذلك من التصورات التي تفتقر إلى "الحدود والماهيات" لتحصيلها. ومثل "العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع وقدرته وعلمه"، وما شابه ذلك من التصديقات التي لا يتوصل إليها إلا بطريق القياس؛ أي بطريق"الأدلة والبراهين"[3].

ومما لا شك فيه أن اهتمام بعض علماء البلاغة بالحديث عن العلم وأقسامه في مقدماتهم، إنما يؤكد ما ذكرناه سابقا من تأثرهم بالفلسفة الأرسطية، سواء من حيث

---

(1) المرجع السابق، ص65- 66.

(2) المرجع السابق، ص67.

(3) المرجع السابق، ص66- 68.

الأحكام، أو من حيث المصطلحات؛ حيث إن هذا التقسيم للعلوم تعود أصوله إلى أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين. يقول ابن سينا: كل معرفة وعلم فإما تصور أو تصديق. والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ"[1].

وقد تابع أبو حامد الغزالي الفلاسفة المشائين، ورأى أن العلوم "محصورة في قسمين: التصور والتصديق. أما التصور فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة، على سبيل التفهيم والتحقيق، كإدراك المعنى المراد بلفظ (الجسم) و(الشجر)... وأما التصديق فكعلمك بأن العالم حادث، والطاعة يثاب عليها..."[2].

ثم يقسم الغزالي التصور والتصديق إلى ما هو ضروري بديهي، "يدرك أولا، من غير طلب وتأمل" وإلى ما هو نظري، يحتاج إلى تأمل، لأنه "لا يحصل إلا بالطلب"[3].

إن تحليل النصوص السابقة، وغيرها من نصوص المناطقة والأصوليين والمتكلمين، يفضي بنا إلى القول بأن التصور هو إدراك المعاني أو الذوات المفردة التي يُدلّ عليها بالألفاظ المفردة، أي فهم العقل المعنى المفرد، ويسمى العلم الأول أو السّاذج؛ لأنه خالٍ من الحكم. أما التصديق فهو إدراك نسبة المعاني أو الذوات المفردة المتصورة بعضِها إلى بعض، سواء بالإثبات أو النفي.

وبالجملة، فإن الإدراك إن تعلق بمعنًى مفردٍ فهو التصور، وإن تعلق بوقوع نسبة المركب أو عدم وقوعها فهو التصديق.

---

(1) ابن سينا، أبو علي. البرهان من كتاب الشفاء. تحقيق: أبو العلا عفيفي. تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1375هـ/ 1956م، ص51. وكتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م، ص43.

(2) الغزالي، أبو حامد. مقاصد الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، ص33. ومعيار العلم. تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961، ص67.

(3) الغزالي. مقاصد الفلاسفة، ص34. ثم تابع الغزالي والفلاسفة المشائين عددٌ من الأصوليين والمتكلمين اللذين قسموا بدورهم العلم الحادث إلى تصور وتصديق.

1-2: الدلالة:

أما القضية الثانية التي يبدو فيها تأثر البلاغيين بمعطيات الفلسفة اليونانية واضحا جليا، فهي قضية الدلالة التي استأثرت أقسامها باهتمام مجموعة من البلاغيين، في مقدمتهم فخر الدين الرازي الذي خصص لها في **نهاية الإيجاز**، المقدمة الأولى من الجملة الأولى المتعلقة بالمفردات، ورأى أن دلالة اللفظ على معناه إما تكون وضعية أو عقلية؛ "فالوضعية كدلالات الألفاظ على المعاني التي هي موضوعة بإزائها، كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمياتها. أما العقلية فإما على ما يكون داخلا في مفهوم اللفظ كدلالة لفظ (البيت) على (السقف) الذي هو جزء مفهوم البيت...، وإما على ما يكون خارجا عنه كدلالة لفظ السقف على الحائط. فإنه لما امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة كان اللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيدا للحائط بواسطة دلالته على الأول"[1].

وأكد الرازي أن البلاغيين لا يعتدون بدلالة المطابقة والتضمن، وأن الدلالة المعتبرة لديهم هي دلالة الالتزام، التي هي دلالة "معنوية"[2]، وهي النوع الذي تندرج فيه الكناية والمجاز والتمثيل[3].

أما يحيى بن حمزة العلوي، فتحدث عنها في الطراز، في المقدمة الثانية، حيث نجده يتابع الفلاسفة والمناطقة في تقسيم الدلالة إلى ثلاثة أنواع، هي بإيجاز:

- دلالة المطابقة: وتتحقق حين يدل اللفظ على "تمام مسماه، كدلالة الإنسان والفرس والأسد على هذه الحقائق المخصوصة"[4].

---

(1) الرازي، فخر الدين. **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**. تحقيق ودراسة: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985، ص87-88.

(2) المرجع السابق، ص90.

(3) المرجع السابق، ص88. والرأي نفسه عبر عنه العلوي في **الإيجاز**، ص76.

(4) العلوي. **الطراز**، ص43.

- دلالة التضمن: وهي دلالة الألفاظ على "معانيها التي هي متضمنة لها"، نحو دلالة الإنسان على الإنسانية، والأسد على الحيوانية، والفرس على الجمحية، فهذه "المعاني كلها تدل عليها هذه الألفاظ عند الإطلاق؛ لأنها متضمنة لها من حيث إن هذه الحقائق لا تتعقل من دون هذه الصفات وهي أصل في معقول هذه الحقائق متضمنة لها"[1].
- دلالة الالتزام: وتحدُث عندما يدل اللفظ على أمر "خارج عن مسماه"[2]، كدلالة "لفظ الإنسان والفرس على كونها متحركة، وعلى كونها شاغلة للجهة، وغير ذلك من الأمور اللازمة"[3].

وقد أكد العلوي هذا التقسيم في كتاب **الإيجاز**؛ حيث ميز بين الدلالة الوضعية والعقلية، الأولى هي دلالة المطابقة التي تدل فيها الألفاظ على "مسمياتها المخصوصة بالوضع"[4]. أما الثانية فتنقسم إلى دلالة تضمن، وهي دلالة اللفظ على أجزائه، ودلالة التزام، وهي دلالة اللفظ على "ما يكون لازما له من جهل العقل"[5].

ويؤكد العلوي ما ذهب إليه سلفه الرازي من أن "الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، أما دلالة التضمن، ودلالة الالتزام، فهما عقليتان"[6].

---

(1) المرجع السابق، ص45.
(2) المرجع السابق، ص43.
(3) المرجع السابق، ص45.
(4) العلوي. **الإيجاز**، ص75.
(5) المرجع السابق، ص76.
(6) العلوي. **الطراز**، ص45.

أما ابن البناء المراكشي (ت 721هـ) فقد بحث الدلالة في المقدمة الأولى، وأشار إلى أن دلالة اللفظ على المعنى تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: المطابقة، والتضمن، والالتزام، ولم تخرج تحديداته لهذه الأصناف من الدلالة عما ذكره سابقوه من البلاغيين[1].

ويؤكد التقسيم الذي أورده البلاغيون للدلالة أخذهم بتصور الفلاسفة والأصوليين للدلالة؛ إذ إن هذا التقسيم فلسفي شاع لدى المناطقة والأصوليين[2] قبل أن ينتقل إلى كتابات البلاغيين العرب.

غير أن ما يمكن ملاحظته هو أن الرازي، وقد تابعه في ذلك العلوي، لم يلتزم بتقسيم المناطقة التزاما حرفيا، كما فعل ابن البناء، وذلك أن المناطقة أطبقوا على تقسيم الدلالة إلى دلالة لفظية ودلالة غير لفظية، وكلاهما ينقسم إلى دلالة وضعية ودلالة طبيعية وأخرى عقلية، ثم الدلالة اللفظية الوضعية، المعتبرة عند المناطقة، دون الدلالتين الأخريين، تنقسم إلى مطابقة وتضمن والتزام. وهذا يعني أن هذه الأقسام الثلاثة لا علاقة لها بالدلالة العقلية. أما البلاغيون فقد قصروا الدلالة الوضعية على دلالة المطابقة، ورأوا أن دلالة التضمن والالتزام عقليتان، وهذا التقسيم لا يوافق التقسيم الذي استقر عليه المناطقة. من هنا يمكن القول إن هذا التقسيم - الذي ابتدأه الرازي وأقره العلوي وغيره- تقسيم بلاغي ساقه إليه تقسيم عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ أو 474هـ) - الذي يحاول الرازي في كتابه تنظيم المادة البلاغية الواردة في مصنفيه **الدلائل والأسرار** وإعادة ترتيبها- أنواع الكلام إلى ضربين؛ ضرب نصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده بلا واسطة، وضرب يدل على معنى وضعيٍّ، أي المعنى

---

(1) ابن البناء، المراكشي العددي. **الروض المريع في صناعة البديع**. تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص75.

(2) انظر على سبيل المثال: الغزالي. **مقاصد الفلاسفة**، ص39. **معيار العلم**، ص72. **المستصفى**، ص114. الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**. دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/ 1997م، ج1، ص219. ابن الحاجب، جمال الدين. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**. دراسة وتحقيق: نذير جمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م، مج1، ص221.

المباشر الظاهر المفهوم منه، ثم يتحول هذا المعنى إلى دال يدل على معنى ثان. وقد سمى الجرجاني الأول 'المعنى'، وسمى الثاني 'معنى المعنى'[1]. وكأن الرازي هنا يحاول إعادة صياغة تقسيم الجرجاني لضربيْ الكلام والتعبير عنه بألفاظ منطقية[2]؛ إذ يصبح المعنى الظاهر المفهوم من اللفظ هو دلالة المطابقة، وتصبح دلالة الالتزام هي ذلك المعنى الذي يستلزمه المعنى الوضعي الذي يدل عليه اللفظ مباشرة. من هنا، يسارع الرازي، مباشرة بعد الإشارة إلى أصناف الدلالة، إلى ربط هذه الأصناف بحديث الجرجاني عن 'المعنى'، و'معنى المعنى'[3].

ويرى شكري المبخوت أن إدخال الرازي المفاهيم المنطقية إلى علم البلاغة، واستخدامها للتعبير عن ظاهرة بلاغية، وإن كان يعد 'خطوة مهمة لأنها تربط البلاغة بالعلوم الأخرى المجاورة لها والمستندة إلى المنوال المنطقي'[4]، إلا أنها 'قضت نهائيا، في النصوص البلاغية، على مصطلح معنى المعنى'[5].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، وإنما تجاوزه إلى تحكيم هذه الدلالات في تقسيم «البيان»؛ إذ بنى هؤلاء البلاغيون أقسام الوجوه البيانية على هذه الدلالات، فرأى الرازي، متابعا في ذلك شيخه عبد القاهر، أن مدار دلالة الالتزام، أي 'معنى المعنى'، على الكناية والمجاز والتمثيل[6]، دون التشبيه، وذلك لاندراجه ضمن الدلالة الوضعية، وهي دلالة غير معتبرة لدى البلاغيين، بسبب دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له ومطابقته له مطابقة تامة، بلا زيادة ولا نقصان. يقول الرازي: إذا أردت تشبيه زيد بالأسد في الشجاعة، فإن

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة/ دار المدني، جدة، ط3، 1413هـ/ 1992م، ص262، 263.

(2) ضيف، شوقي. **البلاغة تطور وتاريخ**. دار المعارف، القاهرة، ط11، (د. ت)، ص276-277. المبخوت، شكري. **الاستدلال البلاغي**. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2010، ص63.

(3) الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص88.

(4) المبخوت. **الاستدلال البلاغي**، ص63.

(5) المرجع السابق، ص61.

(6) الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص88. وانظر: الجرجاني. **دلائل الإعجاز**، ص262.

أفدت هذا المعنى بالدلالة الوضعية وقلت: زيد يشبه الأسد في الشجاعة، فقد أفدت مقصودك بألفاظ دالة عليه دلالة وضعية. وهذه الإفادة تمتنع من تطرق الزيادة والنقصان إليها[1].

وقد مهد الرازي الطريق أمام من جاء بعده من البلاغيين لإخراج التشبيه من أقسام البيان، باعتبار أن دلالته وضعية لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، فذهب السكاكي إلى أن "محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان بالدلالات الوضعية، غير ممكن. فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلا، وقلت: خد يشبه الورد، امتنع أن يكون كلام مؤدٍ لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها، فالسامع، إن كان عالما بكونها موضوعة لتلك المفهومات، كان فهمه منها كفهمه من تلك من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يفهم شيئاً أصلا"[2].

وبالمقابل، حصر السكاكي موضوع علم البيان في مبحثيْ المجاز والكناية، لأن دلالتهما عقلية، والدلالة العقلية يمكن فيها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، لأن المرء يمكن أن ينتقل فيها من "الملزوم إلى اللازم"، أو من "اللازم إلى الملزوم"[3].

---

(1) الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص90.

(2) السكاكي، أبو يعقوب يوسف. **مفتاح العلوم**. ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1407هـ/ 1987م، ص329.

(3) المرجع السابق، ص330-331. وقد ذكر بدوي طبانة أن حصر علم البيان في الدلالات العقلية لم يقل به أحد قبل السكاكي. وقوله هذا مجانب للصواب كما ترى. انظر: طبانة، بدوي. **البيان العربي، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية**. مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1377هـ/ 1958م، ص215.

وتبع العلويّ السكاكي والرازي خاصة[1]، في إخراج التشبيه من المجاز للسبب نفسه، حيث حصر أصول المجاز في الاستعارة والكناية والتمثيل[2]، وذهب إلى أن أغلب البلاغيين يرون أن التشبيه غير معدود في المجاز، لأن التشبيه يفيد معنى وضعيا، بخلاف المجاز الذي يدل على معنى غير وضعي، الأمر الذي يعني أن"حقيقة المجاز غير حاصلة فيه"[3]. ويمثل العلوي للمسألة بقوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[4]. ويعلق على التشبيه الوارد في الآية بقوله: "كل واحدة من هذه الألفاظ موضوع على ما هو له، فمن أين يدخل المجاز؟ لأن الجبال حقيقة فيما دلت عليه، والعهن دال على ما وضع له، والكاف دالة على ما وضعت له في الأصل، فبطل أن يكون مجازا"[5].

غير أن هؤلاء البلاغيين رغم استبعادهم التشبيه من المجاز، لأن دلالته – بحسبهم – وضعية، ورغم حصرهم موضوع علم البيان في الدلالة العقلية، التي رأوا أن مدارها على

(1) يبدو أن الرازي والسكاكي كان لهما أثر بالغ في العلوي، لذلك ذكر كتبهما ضمن الكتب التي قرأها في مرحلة شبابه، وأثرت فيه، سواء في علم الدين أو في علم العربية. انظر: **الإيجاز**، ص26 و27. وصرح في بداية **الطراز** (ص16)، بأنه طالع كتاب **النهاية** للرازي. كما يبدو أن تأثره بمباحث المنطق كان بطريق غير مباشر، وذلك عبر المتكلمين والأصوليين عامة، وعبر الغزالي خاصة. وما يؤكد ذلك أنه نادرا ما يحيل إلى الفلاسفة كما يفعل حازم القرطاجني والسجلماسي على سبيل المثال. وبالمقابل، نجده يكثر من الإحالة إلى المتكلمين والأصوليين. ويؤكد تأثره بالغزالي خاصة، إلى جانب ما ذكر، أنه ذكر كتبه ضمن الكتب التي قرأها، والتي كان لها دور في تكوين شخصيته العلمية، كما أن عناوين بعض كتبه تنبئ عن عظيم إعجابه بالغزالي وتأثره به، مثل القسطاس، والمعيار، والاقتصاد، ومشكاة الأنوار، وكلها عناوين استوحاها من عناوين كتب الغزالي.

(2) العلوي. **الإيجاز**، ص77. وانظر كتابه **الطراز**، ص147؛ حيث كرر ألفاظ الرازي نفسها في إخراج التشبيه من دائرة المباحث البيانية.

(3) العلوي. **الإيجاز**، ص316.

(4) سورة القارعة، الآية: 5.

(5) العلوي. **الإيجاز**، ص317. وتجب الإشارة إلى أن العلوي يقع في تعارض صارخ، ذلك بأنه يخرج التشبيه هنا من جملة علوم البيان، لأنه يدل بطريق واحد، لكنه في مواضع أخرى ذكره على أنه يدل على المعنى بطرق مختلفة. انظر: **الطراز**، (ص23)؛ حيث يقول: "علم البيان حاصله إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، كالاستعارة والكناية والتشبيه وغيرهما". وانظر: **الإيجاز**، ص73.

الكناية والتمثيل والاستعارة، فإنهم لم يستطيعوا، على مستوى العمل، الاستغناء عن التشبيه. يؤكد ذلك أن هؤلاء البلاغيين جميعا أفردوا مباحث خاصة فصلوا القول فيها في التشبيه[1]. بل إن السكاكي قدمه على المجاز والكناية، وحاول تسويغ ذلك بالقول بأنه لما كانت الاستعارة فرعا من فروع التشبيه، لأنها "لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لابد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له"، استدعى ذلك اعتبار التشبيه "أصلا ثالثا" من أصول الدلالة العقلية، إلى جانب المجاز والكناية، وتقديم الحديث عنه، لأنه بمثابة المدخل إلى الاستعارة والوسيلة للتدرب على إنشائها، لأن المرء إذا مهر فيه ملك زمام التدرب في فنون السحر البياني[2]. ويمكن تفسير هذا القول بأنه مجرد حيلة لجأ إليها السكاكي لإعادة التشبيه، عمليا، إلى حظيرة علم البيان، بعد أن اضطر، بسبب تقسيمه الدلالة إلى وضعية وعقلية، إلى استبعاده نظريا، وذلك بعدما اتضح له أن التشبيه أصل الاستعارة.

1-3: مراتب الأشياء في الوجود:

تعد قضية مراتب الأشياء أو المعاني في الوجود من القضايا الفلسفية التي عالجها البلاغيون المتأخرون، سواء في المقدمات التي وضعوها لعلم البلاغة، أو في سياق بحثهم في مقاصد علوم البلاغة. وتعود أهمية هذه القضية إلى ارتباطها بمبحث الدلالة، ومن ثم بعلاقة الألفاظ بالمعاني.

---

(1) انظر: الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص188. والعلوي. **الإيجاز**، ص316.

(2) السكاكي. **مفتاح العلوم**، ص331.

تناول العلوي قضية مراتب الأشياء في الوجود في المقدمة الثالثة التي مهد بها لعلوم البلاغة في كتابه الإيجاز، وقد حصرها في أربع، هي: الوجود في الأذهان، والوجود في الأعيان، والوجود في اللسان، والوجود في الأقلام[1].

وتعني الأشياء الموجودة في الذهن العلوم الحاصلة في العقل قبل وجودها في الخارج، وهذا الوجود سابق على الوجود العيني، وشرط ضروري لوجوده. وهو ينقسم إلى ممكن الحصول في الخارج، مثل وجود الأجسام والأعراض وغيرها من المدركات التي يتصورها الذهن قبل حصولها في الخارج. وإلى مستحيل الوجود في الخارج رغم تصوره ذهنا، مثل ثاني القديم تعالى، والقدرة القديمة[2].

ويشمل الوجود الثاني كل ما هو حاصل في الأعيان من الأشياء الممكنة، وتنقسم إلى ما هو محسوس؛ كالألم واللذة، وإلى ما هو غير محسوس من الأمور المعقولة؛ كالعلم والقدرة[3].

ويتعلق الوجود في اللسان بالأسامي أو الألفاظ التي تندرج تحتها مسمياتها، وتفهم منها عند النطق بها، وذلك لنحو الإنسان، والفرس، والأسد، فإن هذه الأسماء تدل كل واحدة منها، عند النطق بها، على حقيقة مسمياتها من جهة المواضعة لا من جهة الذات؛ وهذا يعني أن الاسم غير المسمى. ويستدل العلوي على ذلك بالقول: إنا نعلم قطعا بالضرورة أن قولنا «فرس» و«أسد» ليس نفس حقيقة الأسد والفرس، وإن قولنا حرارة وبرودة، ونار وعسل، لا يكون هو أنفس هذه الحقائق بحال، بل الحقائق في أنفسها مختلفة؛ فإن الأسماء عبارة عن هذه الأصوات المقطعة، وهذه الحقائق ليست أصواتا، وإن هذه الحقائق باقية، والأصوات غير باقية[4].

---

(1) العلوي. الإيجاز، ص68.

(2) العلوي. الإيجاز، ص68.

(3) المرجع السابق، 68- 69.

(4) المرجع السابق، ص69-70.

أما المرتبة الأخيرة من مراتب الأشياء في الوجود فتخص الكتابة، وهي تشبه الكلام من حيث إن دلالتها على مسمياتها يحتاج إلى المواضعة والاصطلاح[1].

ويخلص العلوي إلى أن الوجودين الذهني والخارجي مستندهما العقل، لأن دلالتهما عقلية، ولا تحتاج إلى مواضعة، بخلاف الكلام والكتابة، فإنهما يدلان على ما يدلان عليه من المعاني "من طريق المواضعة لا من جهة الذات"[2].

أما ابن البناء فأشار إلى هذه المراتب في المقدمة الأولى، حيث رأى أن المعاني لها ثلاث مراتب فقط، اثنان اتفق فيهما مع العلوي، هما: وجودها في الأذهان، ووجودها في الأعيان، وثالث انفرد به، هو وجودها في ذاتها. يقول: "تعتبر المعاني من حيث هي في الأذهان فقط، أو من حيث هي في الأعيان خارج النفس، أو من جهة نفس الأمر من حيث هي حقائق فقط، لا بالنسبة إلى ذهن ولا إلى خارج عنه"[3].

ويظهر من خلال المقارنة الأولية بين النصين السابقين، ونصوص البلاغيين الآخرين الذين تحدثوا عن هذه المراتب في مصنفاتهم، وجود اختلاف بينهم في تحديد عدد هذه المراتب وترتيبها؛ حيث نجد ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)، يوافق العلوي في عدد المراتب، لكنه يختلف عنه في ترتيبها، إذ يوافق ابن البناء في تخصيص مرتبة لها في ذاتها، لكنه يقدمها على غيرها ولا يؤخرها كما فعل ابن البناء. يقول ابن سنان: "[للمعاني] أربعة مواضع؛ الأول وجودها في أنفسها، والثاني وجودها في أفهام المتصورين لها، والثالث وجودها في الألفاظ التي تدل عليها، والرابع وجودها في الخط الذي هو أشكال تلك الألفاظ المعبر بها عنه"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص70-71.

(2) المرجع السابق، ص71.

(3) ابن البناء. **الروض المريع**، ص77.

(4) الخفاجي، ابن سنان. **سر الفصاحة**. تحقيق: علي فوده، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1414هـ/ 1994م، ص223.

أما حازم القرطاجني (ت 684هـ) فقد وافق العلوي موافقة تامة، وذهب إلى أن المعاني لها أربع مراتب في الوجود، هي الوجود في الذهن، وهو وجود لا ينفك عن الوجود في الخارج، لأنه يحصل بإدراك الذهن الأشياء الموجودة في الخارج، فتحصل لها في الذهن صورة مطابقة لما هي عليه في الأعيان. ثم قد يعبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة بالإدراك باللفظ، فيصير للمعنى وجود ثالث هو الوجود في اللفظ، وقد يحتاج المرء إلى التعبير عن هذه الألفاظ برسوم من الخط فيصير لها وجود رابع هو الوجود من "جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليه"[1].

غير أن من يمعن النظر في هذه المراتب، يدرك أن الاختلاف بين هؤلاء البلاغيين في تحديد هذه المراتب يتجاوز العدد والترتيب إلى ما هو أعمق وأدق؛ وهو الاختلاف في تحديد طبيعة هذه المراتب ونمط العلاقة بينها.

لقد رأى العلوي أن الأحرف الخطية تدل على ما وضعت لها من المعاني دلالة الألفاظ المنطوقة عليها، "من غير تفرقة بينهما في الدلالة الوضعية"[2]، وهذا يعني أن الكتابة مثل اللفظ، موصولة بالمعنى ومعبرة عنه. أما ابن سنان وحازم، فقد نظرا إلى الكتابة على أنها تدل على الألفاظ التي تدل على المعاني لا على المعاني نفسها، وهذا يجعلها دون الألفاظ؛ لأنها منفصلة عن المعاني، وتنحصر وظيفتها في تمثيل اللفظ وليس التعبير عن المعنى.

وهذا هو التصور الذي شاع لدى الفلاسفة اليونانيين وأتباعهم من الفلاسفة المسلمين، حيث اعتقد أفلاطون أن الكتابة منحطة ومبتذلة، لأنها ميتة وغير قادرة على تعليم الحقيقة، ولذلك تقتصر وظيفتها على استرجاع ما قد سبق علمه مشافهة[3].

---

(1) القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط4، 2007، ص18-19.

(2) العلوي. **الإيجاز**، ص70.

(3) أفلاطون. **محاورة فايدروس أو عن الجمال**. ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000، ص110-113.

ولم يختلف موقف أرسطو من الكتابة، عن موقف سلفه أفلاطون؛ فهو يذهب إلى أن الصوت، أي اللفظ، موصول بالمعاني الكامنة في النفس، ودال عليها. أما الكتابة، فهي مجرد تمثيل للصوت؛ أي أنها مجرد رمز يمثل رمزا آخر هو اللفظ، الذي يمثل حالة النفس ويدل عليها. يقول أرسطو: "إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت"[1].

وقد انتقل هذا التصور إلى الفلاسفة المسلمين، فتابعوا أرسطو في تقسيم مراتب الأشياء في الوجود إلى أربع، وتبنوا نظرة الفلاسفة اليونانيين إلى الكتابة بوصفها مجرد وسيلة للدلالة على اللفظ. يقول ابن سينا: "الشيء إما عين موجودة، وإما صورة موجودة في الوهم أو العقل، مأخوذة عنها، ولا يختلفان في النواحي والأمم، وإما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم أو العقل معبرة، وإما كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم. فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية، وتلك الصورة دالة على الأعيان المجردة"[2].

ونتيجة لتأثر البلاغيين العرب بهذا التصور، استبعد بعض البلاغيين الكتابة من موضوع علم البلاغة، فقصر الخفاجي حديثه عن "المعاني من حيث كانت موجودة في الألفاظ التي تدل عليها"[3]، دون الكتابة. وذهب حازم إلى أن التكلم في وجود المعاني من جهة الخط "ليس من مبادئ هذه الصناعة"[4]. بل إن ابن البناء ذهب إلى أبعد من هذا، وذلك حين أقصى وجود المعاني في الألفاظ والكتابة من مراتب الوجود، وقد فعل ذلك اعتقادا منه أن الألفاظ، سواء كانت ملفوظة أم مكتوبة، غير مقصودة لذاتها، وإنما هي فضلة يمكن الاستغناء عنها، خاصة وأن النفس قادرة على الوصول إلى المعنى بغير اللفظ. يقول ابن البناء: "ومتى كانت

---

(1) أرسطوطاليس. **كتاب العبارة**. نقل: إسحق بن حنين، في: **منطق أرسطو**، ج1، ص99.

(2) ابن سينا. **النجاة**، ص49. وانظر: الغزالي. **معيار العلم**، ص75.

(3) الخفاجي. **سر الفصاحة**، ص223.

(4) القرطاجني. **منهاج البلغاء**، ص19.

المعاني بينة بنفسها أو بقرينة سياق الكلام أو غيرها من القرائن كان الإيجاز نافعا لأجل التخفيف عن النفس، لأن الألفاظ غير مقصودة لذاتها، وإنما هي لإيصال المعاني إلى النفس، فإذا وصلت النفس إلى المعنى بغير اللفظ كان اللفظ زائدا فيثقل، لا سيما إن كانت النفس ترى أن لها في الوصول إلى المعنى خصوصية وشرفا على غيرها فإنها تسر بذاتها[1].

وقد غاب عن هؤلاء أن الكتابة تشاكل اللفظ مشاكلة تامة حتى إنه لا يمكن الفصل بينهما، لأن الخط تِرب اللفظ وقسيمه بل هو هو في الحقيقة[2]، وأنها جزء من صناعة البلاغة التي يتساوى فيها الملفوظ والمكتوب، الشعر والنثر[3].

هذه هي بعض القضايا الفلسفية التي عالجها البلاغيون في مقدمات علم البلاغة، والتي رأى البلاغيون أن البحث في مقاصد البلاغة وعلومها متوقف ضرورة على إدراكها.

غير أن السؤال الذي قد يتبادر إلى ذهن المهتم بتاريخ البلاغة العربية هو: ما الإضافة التي قدمتها معالجة هذه القضايا في مقدمات علم البلاغة؟ وهل صحيح أن علوم البلاغة متوقفة على إدراك هذه القضايا توقفها على إدراك القضايا البيانية التي مهد بها هؤلاء لعلوم البلاغة، مثل: تفسير علم البيان، وبيان موضوعه، ومنزلته من العلوم، وذكر الطرق الموصلة إليه، والحديث عن الحقيقة والمجاز، وعن الفصاحة والبلاغة، وما إلى ذلك من القضايا والمبادئ التي لها تعلق كبير بعلوم البلاغة، والتي يمكن القول إن معرفة أسرار هذه العلوم متوقف حقا على معرفتها؟

---

(1) ابن البناء. **الروض المريع**، ص83-84.

(2) علي بن خلف، الكاتب. **مواد البيان**. تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر، دمشق، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص20.

(3) ولا أدل على ذلك من أن بعض البلاغيين ألفوا في الفنين معا. انظر على سبيل المثال: العسكري. **كتاب الصناعتين**. ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، (د. ت).

قد لا نبالغ إن بادرنا إلى الإجابة عن هذا السؤال بالنفي، وإلى القول بأن بعض البلاغيين المتأخرين استهوتهم العلوم الفلسفية، الوافدة والأهلية، فنهلوا من معينها، ووقعوا في أسرها، وتابعوا أهلها في بعض عاداتهم، وقلدوهم في إدراج بعض القضايا الفلسفية ضمن مقدمات علمهم دون استحضار لطبيعة العلم الذي يكتبون فيه، ودون اختبار لمدى تعلق هذه القضايا بهذا العلم، أو لما يمكن أن يفيده منها.

ولعل بعض هؤلاء البلاغيين أدرك ما ذكرناه آنفا، ونبه على أن هذه العلوم لا يفتقر إليها علم البيان، وأنها ليست من الطرق الموصلة إليه. ومما نعجب له، هو أن يكون العلوي نفسه، الذي رأينا أنه أثقل مقدمات علم البلاغة بالبحث في بعض القضايا الفلسفية، وذكر تفاصيلها الدقيقة، وأحكامها الخاصة، قد رأى في المقدمة الأولى، بأن العلوم العقلية ليست من العلوم التي يفتقر إليها علم البيان! يقول العلوي: "العلوم بالإضافة إلى ما تفتقر إليها وتستغني على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: لا يُفتقر إليها بكل حال، وهذا نحو العلوم العقلية، كالعلم بالمباحث الكلامية والطب، والفلسفة، وأحكام الحساب، وغير ذلك من علوم العقل، فما هذا حاله من العلوم فلا يستمد منها ولا تكون طريقا إليه.

المرتبة الثانية: ما يكون مفتقرا إليها، ولا يمكن الوصول إليه إلا بها وبإحرازها وهي آلة فيه...

المرتبة الثالثة: مما يكون متوسطا بين المرتبتين السابقتين فلا يستغني عنه ولا يفتقر إليه غاية الافتقار، بل هو جار مجرى التتمة والتكملة في التحسين والكمال...، وهذا نحو العلم بالأمثال العربية وما يؤثر عن العرب من الحكم والآداب... فإن ذلك يفيد حنكة وتجربة، ويكون عونا على إدراك البلاغة والفصاحة، ويفيد الاطلاع على أسرار الإعجاز"[1].

---

(1) العلوي. الطراز، ص36.

ثم إن العلوي أكد، قبل ذلك، أن إحراز علم البيان إنما يكون بإحراز ما يحتاج إليه من العلوم الأدبية"، التي هي أصل" في معرفة المقصود من علم البيان، وهو الاطلاع على حقائق علوم الإعجاز، والإحاطة بعلم الفصاحة والبلاغة"[1]. وهذه العلوم، عنده، هي: علم اللغة، وعلم النحو، وعلم التصريف[2].

فإذا كان الأمر كما قال العلوي، فهلا اكتفى بإيراد المقدمات المستمدة من العلوم الأدبية التي قال إن علم البيان مفتقر إليها ومتوقف عليها، وبأنها آلة ضرورية له لمن أراد الوصول إليه. وهلا استبعد بالمقابل المقدمات الفلسفية المستمدة من العلوم العقلية كالمباحث الكلامية والفلسفية، التي أكد أنها لا تفيد البلاغي في شيء، ولا توصله إلى إدراك إعجاز القرآن الذي هو غاية علم البيان ومقصده. ونتساءل: أليس البحث في التصور والتصديق، وفي مراتب الأشياء في الوجود، وفي أصناف الدلالة على طريقة الفلاسفة، وفي الكلي والجزئي، وما إلى ذلك من العلوم العقلية، بحث فيما لا ثمرة له في علم البلاغة؟

لا شك أن البحث في مثل هذه الأمور يعد فضولا؛ لأنه بحث فيما هو خارج عن حد علم البلاغة ومقصوده. من هنا، انتقد أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) الفلاسفة لتتبعهم "النظر في كل شيء وتطلب علمه"، ورأى أن الخوض في المباحث النظرية التي ليس لها ثمرة في علم الأصول أمر مذموم، لأنه "خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"، وأكد بالمقابل، أن ما يمكن أن يتوقف عليه المطلوب؛ "كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك؛ فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، إما شرعا، وإما عقلا"[3].

وهكذا، نخلص إلى أن البلاغيين المتأخرين الذي مهدوا لمباحث علم البلاغة بالمقدمات الفلسفية، إنما مهدوا لها بمسائل لا تنبني عليها أحكام ولا فروع، ولذلك فهي لا

---

(1) المرجع السابق، ص32.

(2) المرجع السابق، ص32-36. وقد أكد العلوي رأيه هذا في **الإيجاز**، ص72.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض/ دار ابن عفان، القاهرة، ط3، 1430هـ/ 2009م، مج1، ص66.

تصلح أن تشكل مدخلا إلى علم البلاغة، ولا عونا عليها، لأنه إذا كان ما يتوقف عليه المطلوب مطلوبا شرعا أو عقلا، فلا شك أن ما لا يتوقف عليه المطلوب فهو غير مطلوب لا شرعا ولا عقلا.

لقد كان المتكلمون يفتتحون كتبهم بالحديث عن العلم لإثبات قضية النظر. فماذا أراد البلاغيون إثباته؟ وإذا كان الفلاسفة قد حصروا الدلالة اللفظية في المطابقة والتضمن والالتزام، ليبينوا الدلالة المعتبرة لديهم، فقد رأينا كيف وقع البلاغيون في الاضطراب حين أخرجوا التشبيه من المباحث البيانية لدلالته على معناه دلالة وضعية، ثم عادوا إلى إدراجه ضمنها. ثم رأينا كيف أن بعض البلاغيين استبعدوا الكتابة من موضوع صناعة البلاغة متابعين في ذلك الفلاسفة اليونانيين الذين حطوا من قيمتها، وأغفلوا بلاغة الكتابة والنثر.

إن ما ذكرناه يؤكد أن هذه القضايا بعيدة عن روح علم البلاغة[1]، لأنها ليست من صميمه، ولأن البحث فيها لم يكن لحاجة بلاغية، وإنما كان سعيا من هؤلاء البلاغيين إلى متابعة الأصوليين، وإرضاء غرورهم الفلسفي[2].

غير أننا لا نعدم في تاريخ البلاغة العربية من تنبه إلى هذا الأمر، وسعى إلى تخلية مقدمات علم البيان بالمباحث الفلسفية، وتحليتها بمقدمات لغوية. فإذا كان العلوي، كما

---

(1) من تعليق لمحقق كتاب **الإيجاز**، بن عيسى باطاهر، ص65، (هامش رقم1). وانظر نقد أحمد مطلوب لتعرض البلاغيين للدلالة، حيث رأى أن السكاكي أدخل الدلالات في تقسيم موضوعات علم البيان، وأقحمها فيه إقحاماً. **القزويني وشروح التلخيص**. مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1387هـ/ 1967م، ص323.

(2) ولعله من الطريف أن نذكر هنا، تأكيدا لهذا الحكم، أن هذه المقدمات الفلسفية والمنطقية صارت عادة العلماء المسلمين في مختلف المجالات المعرفية، ونكتفي بالإشارة هنا إلى المطهر بن طاهر المقدسي المتوفى بعد سنة 355هـ الذي افتتح مصنفه في التاريخ الموسوم بـ **البدء والتاريخ** (نشره وعلق عليه: كليمان هوار، قدم له: محمود إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010)، بجملة من المقدمات المنطقية أكد أنه لا غناء لأحد عن معرفتها ومطالعتها؛ لأنها من أعوان الأسباب على درك الحق والتمييز بينه وبين ما يضاده. ص18. أما أبو الفرج علي بن الحسين بن هندو القمّيّ (ت 420هـ) فضمّن كتابه **مفتاح الطب ومنهاج الطلاب** (تحقيق: مهدي محقق، محمد تقي دانش، تهران، 1368هـ/ 1989م)، جملة من المباحث الفلسفية والمنطقية ليكون مفتاحاً لهذا العلم ومدخلاً إليه. ص67 وما بعدها. فأي فائدة يمكن أن تقدمها هذه المقدمات الفلسفية المجردة لمن يتعاطى الطب بمنهج تجريبي حسي؟!

رأينا، قد أدرك عدم حاجة البلاغي إلى هذه المقدمات، واكتفى بالتعبير عن ذلك نظريا فحسب، دون أن يستطيع التخلص منها عمليا، فإن ضياء الدين بن الأثير (ت 637هـ) على العكس من ذلك، قد سبقه إلى التأكيد أن أهل الأدب والبيان في غنى عن تعلم فلسفة اليونان، رغم أنهم قد سبقوا غيرهم إلى حصر المعاني الخطابية، إلا أن هذا الحصر كلي وليس جزئيا، وهذا ما جعله غير مفيد لصاحب الصناعة المعنوية، ولا يفتقر إليه[1]. من هنا، سعى جاهدا إلى التخلص من المقدمات الفلسفية، وتعويضها بأخرى مناسبة لعلم البلاغة؛ فتحدث مطولا، بعد بيان موضوع علم البيان، عن آلات هذا العلم وأدواته، التي تشمل معرفة علم العربية من النحو والصرف، وما يحتاج إليه من اللغة، وأيام العرب وأمثالهم، كما تشمل الاطلاع على كلام العرب نظما ونثرا، وعلى الأحكام السلطانية، إلى جانب حفظ القرآن الكريم، والأخبار النبوية، وغير ذلك مما يساعد عالم البيان على الترجيح بين المعاني والحكم عليها. ثم ختم هذه المقدمات بالحديث عن الكتابة، مبينا أركانها، وموضحا الطريق إلى تعلمها.

وهكذا، يظهر أن ابن الأثير كان واعيا بخطورة تحكيم الفلسفة اليونانية في علم البيان، وفي الصناعة المعنوية خاصة، لأنه تنبه إلى أنها لا تطلب إلا العلم بالكلي[2] الذي هو صورة ذهنية عقلية لا وجود لها في عالم الأعيان، أما الأشياء والمعاني الجزئية التي هي متفردة، فتختلف من شاعر إلى آخر، ولا يمكن أن تدرك بالصناعة الفلسفية. كما رأى أن حديث الفلاسفة عن الخطابة والشعر لغو، لا يستفيد منه الأديب العربي شيئا، وأن ما يتصورونه من

---

(1) ابن الأثير. المثل السائر، ج2، ص3-7.

(2) يقول أرسطو: "لا سبيل إلى قبول العلم بالحس". منطق أرسطو، ج2، ص417. ويقول أيضا (ص418): "العلم إنما هو العلم لشيء كلي". ويقول أبو يوسف يعقوب الكندي: "الفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهيا لم يحط به علم". كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، لجنة التأليف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1978، ص60. ومعلوم أن الكلي عند أرسطو وأتباعه أشرف من الجزئي؛ لأن الأول "معقول"، أما الثاني "فيؤول أمره إلى الحس". منطق أرسطو، ج2، ص410، 418.

قيام الخطابة والشعر على مقدمتيْن ونتيجة، لا يخطر ببال الخطيب أثناء كتابة الخطبة، ولا ببال الشاعر عند نظمه الشعر. يقول ابن الأثير: "ثم مع هذا جميعه، فإن معول القوم فيما يذكر من الكلام الخطابي أنه يورد على مقدمتين ونتيجة، وهذا مما لم يخطر لأبي علي بن سينا ببال فيما صاغه من شعر أو كلام مسجوع؛ فإن له شيئا من ذلك في كلامه، وعند إفاضته صوغ ما صاغه لم تخطر المقدمتان والنتيجة له ببال... بل أقول شيئا آخر، وهو أن اليونان أنفسهم لما نظموا ما نظموه من أشعارهم لم ينظموه في وقت نظمه وعندهم فكرة في مقدمتين ولا نتيجة، وإنما هذه أوضاع توضع، وتطول بها مصنفات كتبهم في الخطابة والشعر، وهي كما يقال: «فقاقيع ليس لها طائل»"[1].

غير أن الذي حدث، هو أن بعض البلاغيين بعد ابن الأثير، لم يقتفوا أثره، ولم يتقيدوا بما وضعه لعلم البلاغة من مقدمات، ولو فعلوا ذلك لوَقوا أنفسهم شر البحث فيما لا يفيد، ولا يترتب عنه عمل.

2- النزعة الفلسفية في علم البلاغة من خلال صياغة مقدماته:

2-1: الأسلوب الفلسفي في مقدمات علم البلاغة:

نقصد بالأسلوب هنا الطريقة المخصوصة التي يسلكها كاتب ما في تأليف الكلام ونظمه، والتعبير عن قضاياه، والدفاع عن أحكامه، ولا شك أن هذه الطريقة تختلف من كاتب إلى آخر، ومن علم إلى آخر.

وفي هذا السياق، يمكن القول إن أسلوب البلاغيين الذين يمثلون المدرسة الكلامية في البلاغة العربية، اتسم بكثير من التعقيد الذي نتج، أساسا، عن استعمال لغة حكمية فلسفية، كشفت عن قدرتهم الفائقة على الجدل والمناقشة، وعن معرفتهم بأساليب الفلاسفة

---

(1) ابن الأثير. المثل السائر، ج2، ص6-7. ومن المعلوم أن شراح أرسطو وأتباعه يجعلون الخطابة والشعر نوعين من أنواع القياس، إلى جانب البرهان والجدل والمغالطة.

والأصوليين في الحجاج والاستدلال، كما نتج عن الإكثار من التفريعات والتقسيمات. وكل هذا يدل على حدوث تطور كبير في الدراسات البلاغية المتأخرة، ويؤكد رقي الروح العلمية للبلاغيين المتأخرين، وابتعاد أساليب التأليف لديهم عن تلك التي كانت متبعة من قبل أسلافهم.

تؤكد اللغة المستخدمة في بعض مقدمات علم البلاغة، تأثر البلاغيين المتأخرين، في بعض المواضع، بأساليب الفلاسفة والمتكلمين، واصطناعهم لغتهم في التعبير عن قضاياهم، واستخدامهم طرقهم في الدفاع عن آرائهم، خاصة أثناء عرضهم القضايا ذات الطابع الفلسفي، وأثناء اعتراضهم على العلماء ومناقشتهم آراءهم.

لقد استعمل البلاغيون في مقدمات علمهم لغة مشبعة بتعبيرات الفلاسفة والمتكلمين، منها: قول التنوخي في تعريف العلم: 'العلم حقيقة ما جزم به العقل ولم يعارضه احتمال الضد'[1]. وقول العلوي متحدثا عن اللفظ المفرد: 'إن كل واحد من أجزائه لا يدل على شيء حين هو جزؤه'[2]. وقوله، في سياق استبعاده دلالة التضمن من علم البيان: 'إن الجزء من معقول الكل، كما أن الحقيقة الكلية من معقول اللفظ'[3]. وهي تعبيرات لا يستطيع أن يدرك معناها إلا من ألِف لغة الفلاسفة، وعرف مواضعاتهم.

كما لجأ البلاغيون، لمناقشة من سلف من العلماء، والاعتراض على آرائهم، إلى اعتماد طرق الفلاسفة في النظر والبحث والحجاج، وهذا ما يتجلى من خلال تعليل الأحكام[4]، واستخدام أسلوب السبر والتقسيم المعروف عند الأصوليين[5]، والاستناد إلى

---

(1) التنوخي. **الأقصى القريب**، ص2.

(2) العلوي. **الطراز**، ص46.

(3) العلوي. **الإيجاز**، ص76.

(4) انظر على سبيل المثال: الجرجاني. **الإشارات والتنبيهات**، ص15.

(5) كما في قول العلوي في **الإيجاز** (ص65): 'أعلم أن كل من علم حقيقة من الحقائق فليس يخلو حاله، إما أن يحكم عليها بحكم أو لا يحكم، وإن حكم فلا يخلو ذلك الحكم، إما أن يكون بالإيجاب أو بالسلب...'.

استقراء آراء العلماء[1]، والاحتجاج ببرهان الخلف[2]، وبآراء المتقدمين من النظار، سواء من البلاغيين أو الفلاسفة والمتكلمين[3]، واللجوء إلى أسلوب الجدل لمحاورة الخصوم والرد على اعتراضاتهم الحادثة والمفترضة، حيث تجد البلاغي يورد هذه الاعتراضات، ثم يقدم أجوبته عليها[4]، وهذا المنهج شبيه بمنهج أرسطو وبعض الفلاسفة المسلمين في إثارة الشكوك ثم الجواب عنها.

وأكثر بعض البلاغيين المتأخرين من تفريع المسائل البيانية وتقسيمها إلى أجزاء وعناصر كثيرة، تجعل أمر متابعتها واستيعابها عسيرا على القارئ الذي لم يألف هذا النمط من التأليف. فانظر إلى ما يقوله الكرماني في بيان معنى المقدمة: "ما يتوقف عليه العلم إما أن يكون من حيث إن تصوره موقوف عليه، أولا. الأول: التعريف. والثاني: إما أن يكون من حيث الشروع فيه، أو لا. الأول: الغاية. والثاني: ما يتوقف عليه الكلام في مسائل العلم..."[5].

---

(1) ومن أمثلته قول العلوي في **الطراز** (ص73): "أجمع أهل التحقيق من علماء الدين، والنظار من الأصوليين، وعلماء البيان على جواز دخول المجاز في كلام الله تعالى...".

(2) برهان الخلف عند المناطقة هو - بخلاف البرهان المستقيم - "القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه". انظر: التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تحقيق: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة وترجمة: رفيق العجم، عبد الله الخالدي، جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996، ج1، ص760. ومن أمثلته في مقدمات علم البلاغة، لجوء الرازي في **نهاية الإيجاز** (ص78-82)، إلى إبطال نقيض المطلوب، وهو وجوه إعجاز القرآن الكريم التي قال بها بعض المتكلمين، لإثبات صحة المطلوب، وهو القول بأن وجه إعجازه هو الفصاحة. وانظر أيضا: العلوي. **الطراز**، ص49.

(3) من أمثلة هذا النوع من الاستدلال احتجاج الرازي في **نهاية الإيجاز** (ص88) بالجرجاني الذي يسميه "الشيخ". واستدلال العلوي في **الإيجاز** (ص66) على ترجيحه مصطلحي "التصور والتصديق" بمن سماهم "الحذاق من نظار المتكلمين". إضافة إلى استدلاله بما قاله أرسطو في الدلالة الوضعية (**الإيجاز**، ص75)، وإكثاره من الإحالة إلى الأصوليين عامة، وإلى أبي حامد الغزالي خاصة. ومعلوم أن الاستدلال بالقدماء "احتجاج بالسلطة"، وهذا يعني أن آراء السابقين من الفلاسفة والمتكلمين تشكل جزءا من الاستدلال. انظر: وعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**. المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1990، ص126.

(4) انظر على سبيل المثال: الجرجاني. **الإشارات والتنبيهات**، ص14. العلوي. **الطراز**، ص74.

(5) الجرجاني. **الإشارات والتنبيهات**، ص2. العلوي. **الإيجاز**، ص74. الكرماني. **تحقيق الفوائد الغياثية**، ص221.

ويتميز أسلوب المقدمات، في الغالب، بالاتساق، والبعد عن الاستطراد الذي طبع أسلوب البلاغيين المتقدمين، والذين كانوا، في كثير من الأحيان ما يتحدثون عن القضية الواحدة في مواضع شتى، الأمر الذي يجعل القضايا تتداخل وتتفرق. ويتجلى ذلك في جمع ما تفرق في كتب هؤلاء في مكان واحد. يقول الرازي معبرا عن هذه الخاصية التي تميز بها كتابه: "ولما وفقني الله تعالى لمطالعة هذين الكتابين[1]...، ضبطت أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمعت متفرقات الكلم"[2]. وهذا ما يقرب أسلوب هؤلاء من الأسلوب العلمي المنطقي.

ونختم بالإشارة إلى مظهر آخر من مظاهر تأثر البلاغيين المتأخرين بأسلوب الفلاسفة في الكتابة والتأليف، ويتعلق الأمر باتباع بعضهم طريقة ابن سينا في **الإشارات والتنبيهات**، وهي الطريقة التي تعتمد على إيراد الإشارة ثم إتباعها بالتنبيه، وقد افتتح هذه الطريقة العلوي في مصنفيه البلاغيين **الطراز والإيجاز**، حيث نجده يخصص فقرات عديدة لبيان بعض المسائل التي يفترض أنها تحتاج إلى مزيد من التوضيح، أو للرد على الاعتراضات التي يفترض أنها قد ترد عليه من خصومه، وما إلى ذلك. وقد سمى هذه الفقرات بأسماء من قبيل: "تنبيه"، أو "وهم وتنبيه"، أو "خيال وتنبيه"، أو "دقيقة"، أو "إشارة". ثم جاء بعد العلوي محمد الجرجاني (ت 729هـ)، فبالغ في استخدام مصطلحي "الإشارات والتنبيهات"، واتبع طريقة ابن سينا، وبنى كتابه كله على هذه الإشارات والتنبيهات، حتى استحق أن يسمى بها.

2-2: المصطلح الفلسفي في مقدمات علم البلاغة:

ننتقل من الحديث عن الأسلوب الفلسفي، إلى الحديث عن المصطلح الفلسفي في مقدمات علم البلاغة؛ وسيشمل حديثنا هنا، الإشارة إلى بعض المصطلحات الفلسفية

---

(1) يعني كتابي الجرجاني دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة.

(2) العلوي. نهاية الإيجاز، ص75. وانظر لمزيد من التفصيل مقدمة المحقق، ص44 وما بعدها.

والأصولية التي وظفها البلاغيون في مقدمات علم البلاغة، وهي كثيرة، كما سيشمل الحديث عن عناية هؤلاء البلاغيين بتعريف هذه المصطلحات، وعن اعتماد بعضهم طريقة الفلاسفة في التعريف.

يعلم الجميع أن البلاغيين المتأخرين وظفوا، في مقدمات علمهم، إلى جانب المصطلحات البلاغية الأدبية، مجموعة من المصطلحات الفلسفية والأصولية، منها على سبيل المثال: الحد، الماهية، الجوهر والعرض، الدور، التسلسل، النص، المجمل، القضية، التصور والتصديق.

ولم يكتف هؤلاء بتوظيف هذه المصطلحات، وإنما اشتدت عناية بعضهم بتعريفها، وضبط حدودها، وذلك جريا على عادة الفلاسفة والأصوليين الذين عُرفوا بالعناية بتحديد الألفاظ الدائرة بينهم. وتظهر النزعة الفلسفية في مقدمات علم البلاغة على مستوى المصطلح، إضافة إلى ما ذكر، في تأثر علماء البلاغة بطريقة الفلاسفة في التعريف، وباتباعهم نهجهم في إيراد التعريفات الكثيرة للمصطلح الواحد، ثم مناقشتها قصد تصحيحها إذا تبينت لهم دقتها، أو الاعتراض عليها وردها إذا ظهر فسادها.

لقد افتتح العلوي المقدمة الأولى التي خصصها لتفسير علم البيان وبيان ماهيته، بنقد علماء البلاغة لعدم عنايتهم بتحديد علم البيان تحديدا حاصرا، يصور حقيقته، ويميزه من غيره من العلوم الأدبية والدينية، وأكد أن ذلك يعد غفلة منهم لأمرين؛ أولهما أن الخوض في تقاسيمه وخواصه، وبيان أحكامه، فرع على تصور ماهيته، لأن من المحال معرفة حكم الشيء قبل فهم حقيقته. وثانيهما أن الخوض في أسراره ودقائقه إنما هو خوض في المركبات، والخوض في معرفه ماهيته إنما هو خوض في المفردات، ولا شك أن معرفة المفرد سابقة على معرفة المركب[1].

---

(1) العلوي. **الطراز**، ص21. ولعله لهذا السبب، تحدث في المقدمة الأولى من كتاب **الإيجاز** عن انقسام العلم إلى تصور وتصديق.

من هنا، سعى العلوي إلى تجاوز هذا "العيب"، وعني بتحديد علم البيان، وبيان ماهيته، من خلال استعراض التعريفات المختلفة لهذا العلم، ومناقشتها، ليخلص إلى أن هذه التعريفات، تقوم، رغم اختلافها، على التكامل، لأنها ترشدنا إلى إدراك ماهية علم البيان وحقيقته، وتميزه من سائر العلوم الأخر[1].

كما عني بتحديد كثير من مصطلحات هذا العلم ومواضعاته، كالحقيقة، والمجاز، والفصاحة، والبلاغة. ويظهر من خلال إشاراته إلى شروط الحد، ومن خلال التعريفات التي قدمها لهذه المصطلحات، أنه يأخذ بالحد المنطقي، الذي هو حد على الحقيقة عند الفلاسفة والمناطقة، وهو الحد الذي يدل على ماهية الشيء وجوهره، ويكون بالجنس والفصل[2]. يدل على ذلك اشتراطه في الحد، ليكون محيطا بالماهية، "الشمول"، الذي يعني اندراج جميع الصور المفردة تحت هذه الماهية حتى لا يخرج منها شيء[3]. ويؤكده التزامه بهذا التصور للحد، وهو التزام قاده إلى الاعتراض على كثير من تعريفات البلاغيين، التي رأى أنها "فاسدة"، وإلى الاجتهاد في تقديم تعريفات تراعي شروط الحد الصحيح.

وهكذا، اعترض على جملة من تعريفات الأصوليين واللغويين للحقيقة، وأوضح فسادها، وردها لعدم استجابتها لشرطيْ الجمع والمنع. وبالمقابل، ارتضى تعريف أبي الحُسين البصري المعتزلي (ت436هـ)، لتحقق صفة الشمول فيه، بما تضمنه من قيود تجعله "عاما" لجنس المعاني، سواء كانت عقلية أم وضعية، وجامعا للحقائق كلها، سواء كانت لغوية أو

(1) المرجع السابق، ص22-24. ولم يكتف العلوي بذلك، وإنما دافع عن هذه التعريفات بأسلوب استدلالي جدلي منطقي. ص25.

(2) انظر لمزيد من التفصيل: صديقي، علي. **تقريب المنطق الأرسطي**، ص37.

(3) يقول في **الطراز** (ص53) معلقا على تعريف ابن الأثير للحقيقة: "إن الماهية من حقها أن تدرج تحتها جميع الصور المفردة فلا يخرج عنها شيء، وإلا بطل كونها ماهية، فالحد إن لم يكن شاملا بطل كونه حدا".

عرفية أو شرعية أو اصطلاحية، ولكنها تفصله في الوقت نفسه، عما ليس داخلا في ماهيته من المعاني العقلية[1].

كما اعترض على جملة من تعريفات المجاز، وبين، بعد مناقشتها، وجوه فسادها. واستحسن، بالمقابل، تعريف من قال إن المجاز هو "ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب؛ لعلاقته بين الأول والثاني" بسبب ذكر الجنس والفصل فيه، ولذلك علق عليه بقوله: "فقولنا: «ما أفاد معنى» عام في الحقيقة والمجاز؛ لأن كل واحد منهما دال على معنى، وقولنا: «غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب» يفصله عن الحقيقة...، وقولنا: «لعلاقة بينهما»؛ لأنه لولا توهم كون الرجل بمنزلة الأسد في الشجاعة، لم يكن إطلاق اللفظ عليه مجازا، بل كان وضعا مستقلا، فلهذا لم يكن بد من ذكر هذا القيد"[2].

الخاتمة

هذه هي بعض القضايا الفلسفية التي عالجها البلاغيون في مقدمات علم البلاغة، وهذه هي بعض الأساليب التي استخدموها للتعبير عن هذه القضايا والدفاع عنها، وهي قضايا وأساليب تؤكد أن البلاغة العربية في مرحلتها المتأخرة خاصة، تأثرت بشكل واضح بالفلسفة اليونانية والإسلامية، وأن هذا التأثر لم يصب جانبا دون آخر، وإنما كان شاملا، هم قضايا البلاغة، ومنهج التأليف فيها، وطرق البحث والنظر، وأساليب الحجاج والتعريف.

وقد رأينا كيف أن بعض القضايا الفلسفية والكلامية التي عالجها بعض البلاغيين في مقدمات علم البلاغة ليمهدوا بها لمقاصد هذا العلم ومباحثه بدت مجتثة، لأنها غير متصلة بهذا العلم، ولا تشكل مدخلا إليه، ولا تنبني عليها أحكام، وأن إدراجها ضمن مقدمات

---

(1) العلوي. **الطراز**، ص51.

(2) المرجع السابق، ص61.

علم البلاغة لغو لا طائل منه، وكان بالأحرى تعويضها بمقدمات لغوية أدبية على نحو ما فعل ابن الأثير.

لكن هل يعني هذا أن الأثر الفلسفي في علم البلاغة كله شر، وأنه علينا أن نـدير ظهورنا للمصنفات البلاغية المتأخرة التي تمثل مدرسة المتكلمين؟

لقد حاول كثير من الباحثين المحدَثين تقويم الأثر الذي تركته الأبحاث الفلسفية والكلامية في البلاغة العربية؛ فذهب أغلبهم إلى أن هذا الأثر كان سلبيا، وأن البلاغة العربية تحولت على يد الرازي والسكاكي وأضرابهما من البلاغيين المتأخرين المتفلسفين، إلى قواعد "جافة"، و"متحجرة"، و"جامدة". كما اتفقوا على أن ما اجتلبته هذه البلاغة من المنطق والفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والنحو، أمور كلها لا تغني شيئا في تربية الذوق وتصوير محاسن الكلام[1].

أما نحن، فلا نتفق مع هذه الآراء، ولا نرى أن هذا الأثر كان بهذه الصورة القاتمة التي يحاول هؤلاء تقديمها. ولولا الخشية من خروج البحث عن الموضوع الذي حدد له، والغرض الذي وضع من أجله، لتعقبنا هذه الأحكام بالنقد. وحسْبنا في هذا المقام الضيق، أن نشير إلى أن هؤلاء الباحثين غاب عنهم أن البلاغة العربية حققت تطورا مهما بفضل هذا التداخل الذي حصل بين علم البلاغة والفلسفة اليونانية والإسلامية؛ وأن البلاغيين الذين مثلوا المدرسة الكلامية، لم يكن همهم هو البحث في "الحسن القولي" بحثا ذوقيا فنيا، وإنما كان

---

(1) ضيف، شوقي. **البلاغة العربية**، ص272- 273. وعتيق، عبد العزيز. **في تاريخ البلاغة العربية**. دار النهضة العربية، بيروت، 1970، ص270. وكان أمين الخولي سباقا إلى التعبير عن هذا الموقف؛ حيث رأى أن البلاغة، في مرحلة تطورها، قد ابتعدت عن أن تكون بحثا في "الحسن القولي"، وذلك حين تخلت عن الاعتماد في هذا البحث عن "الميزان الوحيد له، والمقياس الفرد فيه، وهو الذوق الوجداني، والإحساس الأدبي، واعتمدت على قضايا العقل، وقياسات المنطق". وذهب إلى أن قصر غرض البلاغة، عند المتأخرين، على معرفة إعجاز القرآن، حوّلها إلى مجرد "وسيلة من وسائل دراسة علم الكلام، وكأنها بحث فرعي فيه". كما ذهب إلى أن درس البلاغة عند صاحب **الطراز**، وغيره ممن تصدوا للبحث في إعجاز القرآن الكريم، وحاولوا الاستدلال عليه باستخدام قواعد منطقية، قد أزهق الروح الأدبية، ورد البلاغة موازين جافة، لا روح فيها ولا فن، ولا ذوق". انظر: **البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها**، ص128، 131.

هو البحث في البلاغة على "النهج الصناعي"[1]؛ أي التأسيس لـ"علم كلي" يكون بمثابة "روح الصنعة"[2]؛ لأنه لا يكتفي بتتبع جزئيات العلم وظواهره، وإنما يتجاوزه إلى البحث في "خفاياه ودقائقه"، فيكون علم البلاغة بمنزلة الأصول التي يحتكم إليها من أراد تتبع الحسن القولي في الكلام العربي شعره ونثره. من هنا، رأى هؤلاء البلاغيون ضرورة بناء "بلاغة معضودة بالأصول المنطقية والحكمية"[3]، وتعتمد لغة منطقية، لأن "علم البيان هو لغة علمية ما ورائية، أي فوقية Métalanguage موضوعها لغة Language شعرية أدبية"[4].

ونخلص من كل ما سبق، إلى أن مقدمات علم البلاغة تعكس بشكل واضح وجلي التطور الذي أصاب البلاغة العربية، فهي من أبرز مظاهر هذا التطور. كما نخلص إلى أن كتب البلاغة المتأخرة، ممثلة في مصنفات الرازي والقزويني والعلوي والإيجي والتفتازاني وغيرهم، ما تزال في حاجة ماسة إلى دراستها، والبحث فيها، ولا يجب أن نركن إلى الآراء التي رأينا أنها تتهمها بالعقم والجفاف. فهي في جميع الحالات تشكل جزءا من الإنتاج البلاغي العربي، ومرحلة مهمة من مراحل تاريخ البلاغة العربية.

---

(1) السجلماسي، أبو محمد القاسم. **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**. تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1401هـ/ 1980م، ص524.

(2) القرطاجني. **منهاج البلغاء**، ص18.

(3) المرجع السابق، ص231.

(4) فاخوري، عادل. **الاستعارة إعادة بناء**. **الفكر العربي**، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ع46، س8، 1987، ص9.

المقالة الثانية

الأسس الفلسفية لمنهج البحث البلاغي عند المتاخرين:

منهج ترتيب المادة البلاغية نموذجا

المقدمة:

تعالج هذه الدراسة موضوعا غاية في الدقة والأهمية، وهو موضوع منهج البحث البلاغي عند المتأخرين، ومن هنا فهي تشترك مع الدراسة السابقة في هم معرفي واحد يتمثل في معرفة المنهج الذي اتبعه البلاغيون المتأخرون في بحث البلاغة ودراستها، وفي الوقوف على الأصول الفلسفية التي استند إليها هؤلاء البلاغيون في تنظيم علم البلاغة. غير أن هذه الدراسة تختلف عن سابقتها بكونها تسعى إلى بيان منهج البلاغيين المتأخرين في تجنيس المادة البلاغية وترتيبها، أي منهجهم في ترتيب مقاصد البلاغة دون مقدماتها ولواحقها. كما أنها تكشف عن منهجهم في ترتيب المادة البلاغية دون سائر العناصر الأخرى الداخلة في منهج البحث البلاغي. وهذا يعني أنها تحاول الإجابة عن السؤال المركزي الآتي: ما هي الأصول الفلسفية التي يستند إليها منهج البلاغيين المتأخرين في ترتيب المادة البلاغية؟

من هنا، أجدني مضطرا إلى التمييز بين منهج التأليف؛ وهو منهج عام، ينصرف إلى الطرق التي اتبعها البلاغيون في التأليف في علم البلاغة، وبين منهج التجنيس والترتيب؛ وهو منهج خاص، يخص الأساليب التي اتبعت من قبل هؤلاء البلاغيين في تجنيس مباحث البلاغة وترتيبها.

وإذا كنا قد بينا في البحث السابق كيف أن البلاغيين المتأخرين اتبعوا في تأليف كتبهم وتصنيفها منهجا فريدا، يقوم على تقسيمها إلى مقدمات ومقاصد ولواحق. وتحدثنا في

هذا البحث بكثير من التفصيل عن مقدمات علم البلاغة، فأبرزنا أصولها وقضاياها، وكشفنا عن النزعة الفلسفية فيها. فإننا سنقتصر، في هذا البحث، على بيان المسالك التي اتبعت من قبل هؤلاء البلاغيين في تجنيس مقاصد البلاغة وترتيبها دون مقدماتها ولواحقها، أي أننا سنقصر حديثنا هنا، عن منهج ترتيب موضوعات علم البلاغة التي تشمل المباحث التي تكون داخلة في هذا العلم، وهي – بحسب المتأخرين – المعاني والبيان والبديع.

لقد عالجت دراسات كثيرة مسألة علاقة النقد والبلاغة العربيين بالفلسفة اليونانية خاصة، غير أن هذه الدراسات شابتها نقائص عديدة، منهجية ومعرفية. من هنا، نحاول في دراساتنا تجاوز هذه النقائص؛ وذلك عبر السعي إلى تعميق الوعي الفلسفي المنطقي لدى الباحثين في المعرفة العربية الإسلامية عامة، وفي الفكر النقدي والبلاغي العربي خاصة، وإنجاز دراسات تكشف عن الأصول الفلسفية المنطقية لهذا الفكر، وتبين الأثر الذي تركته هذه الأصول في طبع مناهج الفكر النقدي والبلاغي العربي بالدقة والوضوح والإحكام.

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى محورين؛ حاولنا في أولهما تقديم إضاءة معرفية لمفاهيم البحث؛ وهي: التقدم والتأخر، ومنهج البحث البلاغي، والأسس الفلسفية. وكشفنا في ثانيهما عن الأسس الفلسفية لمنهج تجنيس المادة البلاغية وترتيبها عند المتأخرين.

أولا: مفاهيم البحث: إضاءة معرفية

1- مفهوما التقدم والتأخر:

ميز ابن خلدون (ت 808هـ) في علم الكلام الأشعري بين طريقتين؛ هما: طريقة المتقدمين، وهي طريقة أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، وتلميذه ابن مجاهد الطائي (ت 370هـ)، وأبي بكر الباقلاني (ت 403هـ)، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478هـ). وطريقة المتأخرين، وتبدأ مع أبي حامد الغزالي الذي يعد أول من كتب في علم الكلام على هذه الطريقة، وتبعه فيها جماعة من المتكلمين؛ منهم الإمام فخر الدين الرازي.

ويرى ابن خلدون أن الطريقة الأولى رغم أنها بلغت درجة من النضج والكمال، وجاءت بـأحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية، إلا أن صور الأدلة لدى أصحابها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي. والسبب في نظره، هو سذاجة القوم وفطرية أدلتهم، ولأن صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسةلم تكن حينئذ ظاهرة في الملة. ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت عندهم مهجورة لذلك[1].

أما الطريقة الثانية، وهي طريقة المتأخرين، فهي مباينة للطريقة الأولى في المصطلح وفي البراهين، كما أن أصحابها أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما يخالفون فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. ثم توغل المتأخرون بعد أبي حامد وجماعته، في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما[2].

ونستخلص من كلام ابن خلدون عن الطريقتين أن أهم عامل كان وراء ظهور طريقة المتأخرين في علم الكلام، وتأسيس الغزالي لها، هو انتشار المنطق في الملة. كما نستنتج أن معيار التفريق بين الطريقتين ليس زمنيا فحسب، وإنما هو معرفي منهجي أيضا، يتعلق بدخول المنطق إلى علم الكلام من عدمه.

من هنا، نستعير هذين المفهومين من ابن خلدون، ونعطيهما دلالة معرفية منهجية محضة، وهذا يعني أنه لا تعلق لهما بالزمان، والمعيار الوحيد للتمييز بين الطريقتين هو معيار التأثر بالمنطق الأرسطي، والفلسفة اليونانية عامة، أو عدمه؛ بحيث يمكننا الحديث عن طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين في المعرفة العربية الإسلامية جملة.

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة. تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ج3، ص34.

(2) المرجع السابق، ص976.

وتبعا لذلك، يمكننا الحديث في البلاغة العربية عن طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، فتكون طريقة المتقدمين هي طريقة أصحاب البحتري[1]، أو هي طريقة "صناع الكلام من الشعراء والكتاب"[2]، كما سماها أبو هلال العسكري (ت 395هـ)، أو هي "طريقة العرب"[3] باصطلاح السيوطي (ت 911هـ). أما طريقة المتأخرين فهي طريقة أصحاب أبي تمام باصطلاح الآمدي (ت370هـ)، وهي "مذهب المتكلمين" بلفظ العسكري، و"طريقة العجم" بعبارة السيوطي. ويكون الفارق بين الطريقتين منهجيا وليس زمنيا.

وإذا كان ابن خلدون قد جعل الغزالي إمام المتأخرين في علم الأصول، فإنه يمكن عد قدامة ابن جعفر (ت337هـ) إمام المتأخرين في النقد والبلاغة، فقد اتفق أغلب الباحثين على عده أول ناقد يخضع الأدب للمقاييس الفلسفية[4]، وأول ناقد يفتح باب النقد والبلاغة

---

(1) يشير الآمدي، في سياق موازنته بين مذهبيْ أبي تمام والبحتري في الشعر، إلى وجود طريقتيْن في نقد الشعر، والمفاضلة بين الشعراء، هما:
- طريقة أصحاب البحتري: وهي طريقة من يميل إلى البحتري ويفضّله، وينسبه "إلى حلاوة اللفظ، وحسن التخلص، ووضع الكلام في مواضعه، وصحة العبارة، وقرب المأتى، وانكشاف المعنى." ويمثل هذه الطريقة "الكتّاب والأعراب والشعراء المطبوعون، وأهل البلاغة."
- طريقة أصحاب أبي تمام: وهي طريقة من يستحسن شعر أبي تمام ويفضله على البحتري، وينسبه "إلى غموض المعاني ودقتها، وكثرة ما يورده مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج." ويمثل هذه الطريقة "أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام." انظر:
- الآمدي، أبو القاسم. **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د. ت)، ج1، ص4.

(2) العسكري، أبو هلال. **كتاب الصناعتين**، ص15.

(3) يقول السيوطي، في سياق تعريفه بنفسه: "ورزقتُ التبحر في سبعة علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني، والبيان، والبديع؛ على طريقة العرب والبُلغاء، لا على طريقة العَجَم وأهل الفلسفة." انظر:
- السيوطي، جلال الدين. **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د. ت)، ج1، ص338.

(4) حسين، طه. **تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**. ضمن كتاب: **نقد النثر**، المنسوب خطأ إلى قدامة بن جعفر، تحقيق: عبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص16.

في وجه الضيف اليوناني[1]، كما عد كتابه نقد الشعر أول محاولة علمية لتطبيق أصول المنطق على الشعر العربي[2].

وهكذا، يمكن أن يكون البلاغي متأخرا زمانا متقدما منهجا وطريقة، كما هو الشأن بالنسبة لابن الأثير[3]. وبالمقابل يمكن أن نجد بلاغيا متقدما زمانا عن قدامة، ويكون مع ذلك متأخرا طريقة، كما هو الشأن بالنسبة لابن المعتز، الذي حاول في كتابه البديع الخروج بالنقد العربي من أفق النقد الجزئي إلى أفق التقنين والتعميم[4]، وذلك بمحاولته حصر أساليب البديع وتنظيمها، وتعميمها على الكلام العربي جملة.

من هنا، يمكن القول إن قدامة هو مؤسس طريقة المتأخرين في النقد والبلاغة، لأنه شرع منهجا جديدا في نقد الشعر يختلف عن المناهج التي كانت سائدة لدى من تقدمه من النقاد. وهو منهج يستند إلى أصول فلسفية ومنطقية بالأساس.

وقد تبع قدامة في هذه الطريقة عددٌ من النقاد والبلاغيين الذين يصح وصفهم بالمتأخرين، أمثال فخر الدين الرازي، وأبي يعقوب السكاكي، وابن الزملكاني، وأبي القاسم السجلماسي (ت نحو 704)، وابن البناء المراكشي، وسعد الدين التفتازاني، وغيرهم.

---

(1) الغازي، علال. **مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة**. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 42، ط1، 1999، ص551.

(2) مطلوب، أحمد. **مناهج بلاغية**. وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973، ص227.

(3) إن القول بانتماء الرجل إلى طريقة المتقدمين لا يعني نفي تأثره ببعض معطيات الفلسفة اليونانية أو العربية الإسلامية، غير أن هذا التأثر كان جزئيا ومحدودا.

(4) عياد، محمد شكري. **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**. (تحقيق وترجمة ودراسة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص233.

2- منهج البحث البلاغي:

يدل المنهج في اللغة على الطريق الواضح والسبيل المستقيم[1]. وفي الاصطلاح على الطريقة المتبعة من قبل الباحث في دراسة موضوع ما، والبحث عن المعرفة للوصول إلى نتائج معينة[2].

من هنا يكون المراد بمنهج البحث البلاغي مجموع الطرق والأساليب التي اتبعت من قبل البلاغيين العرب القدماء – المتقدمين والمتأخرين- للنظر في البلاغة العربية، ودراستها. ويشمل هذا المنهج طريقتهم في التأليف والتصنيف، وفي تنظيم المادة البلاغية وترتيبها، كما يشمل طريقتهم في تعريف المصطلحات البلاغية، وفي تعليل أحكامهم والاحتجاج لها، والرد على خصومهم، والتعامل مع الشواهد الأدبية الشعرية والنثرية، وغير ذلك مما له تعلق بالجانب المنهجي.

ويمكن القول إجمالا إن مصنفات النقاد والبلاغيين المتقدمين تتسم على مستوى المنهج بالسذاجة، وتقوم على الاستطراد والإطناب، وتفتقر إلى الترتيب والتنظيم.

وهذا أمر أقر به كثير من القدماء، وردده أغلب المحدثين. وهي خصائص لا تعني نفي المعرفة المنهجية عن المتقدمين نفيا مطلقا، وإنما تعني أن مناهجهم في التأليف والترتيب لم تكن على قدر كاف من التنظيم والاستقصاء، وأن أساليبهم في التعليل والاستدلال كانت فطرية بسيطة.

---

(1) انظر على سبيل المثال: ابن منظور. لسان العرب. مادة (ن. هـ. ج).

(2) يعرف عبد الرحمن بدوي المنهج بأنه الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة. انظر كتابه: مناهج البحث العلمي. دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1977، ص5.

أما المتأخرون فنجد لديهم وعيا واضحا بمسألة المنهج عبروا عنه من خلال أمرين؛ أولهما: نقد المتقدمين بسبب عدم عنايتهم بتنظيم مؤلفاتهم، وبترتيب المادة البيانية، وثانيهما: إشارتهم في كتبهم إلى منهجهم في البحث.

لقد اعترف المتأخرون بالجهود التي بذلها أسلافهم في جمع المادة البلاغية، ووضع أصول علم البلاغة، ولذلك عمدوا إلى تمثل منجزات أسلافهم في هذا العلم، لكنهم عابوا عليهم إهمالهم ترتيب المادة البلاغية، وعدم تقسيمها إلى أبواب وفصول، كما عابوا عليهم إطنابهم في الكلام، وإكثارهم من إيراد الشواهد والأمثلة. فسعوا إلى تطوير ما أنجزه أسلافهم على مستوى المنهج مستفيدين في ذلك من ثقافتهم المنطقية الفلسفية التي زودتهم بقدرة كبيرة على حصر موضوعات البلاغة وتفريعها وتنظيمها.

فقد رأى ابن وهب الكاتب (كان معاصرا لقدامة) أن الجاحظ (ت255هـ) – الذي يمكن عده أحد أبرز البلاغيين المتقدمين- أكثر في كتابه البيان والتبيين من ذكر الأخبار والخطب المختارة، ولكنه أهمل تنظيم المادة البيانية[1].

والأمر نفسه أكده العسكري، حيث رأى أن كتاب البيان رغم فوائده الكثيرة، يقوم على الاستطراد وغياب التنظيم، فقال: "وهو لعمري كثير الفوائد، جم المنافع... إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة، وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة، لا توجد إلا بالتأمل الطويل، والتصفح الكثير"[2].

ورغم التطور الواضح الذي حققته البلاغة العربية نتيجة جهود عبد القاهر الجرجاني وغيره من البلاغيين، الذين وضعوا أصول هذا العلم وضبطوا قوانينه، إلا أن منهج البحث ظل على حاله. يقول فخر الدين الرازي، بعد إشادته بجهود عبد القاهر

---

(1) ابن وهب، الكاتب. البرهان في وجوه البيان. تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مكتبة الرشد، ط1، 2012، ص51-52.

(2) العسكري، أبو هلال. الصناعتين، ص10.

الجرجاني في استخراج أصول علم البيان، ووضع قوانينه، وامتداحه دقة نظره، واصفا منهجه في التأليف: "ولكنه - رحمه الله- لكونه مستخرجا لأصول هذا العلم وأقسامه، وشرائطه وأحكامه، أهمل رعاية ترتيب الفصول والأبواب، وأطنب في الكلام كل الإطناب"[1].

والملاحظة نفسها نجدها لدى ابن الزملكاني، فرغم اعترافه بما بذله الجرجاني من جهد في سبيل جمع المادة البلاغية، وتقريبها إلى النفس، إلا أن كتابه دلائل الإعجاز ظل يفتقر إلى التبويب والتنظيم. يقول الزملكاني: "غير أنه واسع الخطو، كثيرا ما يكرر الضبط، فقيد للتبويب، طريد من الترتيب، يمل الناظر ويعشي الناظر"[2].

وعندما نأتي إلى المحدثين، نجدهم يتفقون على أن طريقة المتقدمين في البحث والتأليف تميزت بالسذاجة، وغياب التدقيق، وقامت على الاستطراد ومعالجة الموضوع الواحد في أماكن شتى، فجاءت بحوثهم متداخلة متشعبة. وفي هذا السياق نشير إلى ما ذكره أحمد مصطفى المراغي الذي يقول في وصف مؤلفات الطور الأول من تاريخ علوم البلاغة، وهو الطور الذي يشمل المؤلفات التي صدرت من عصر سيبويه إلى حدود عصر الجرجاني: "وقصارى القول إن المؤلفات في هذا الطور ساذجة ليس فيها شيء من التدقيق في التعريفات والضوابط، ولم يزنها مؤلفوها بمعيار المنطق، ولم يصبغوها بتلك الصبغة التي ظهرت بعض الظهور في الطور الثاني، وبوضوح في الطورين الثالث والرابع، حاشا كتابيْ نقد النثر، ونقد الشعر لقدامة"[3].

---

(1) الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص75.

(2) ابن الزملكاني. **التبيان في علم البيان**، ص30.

(3) المراغي، أحمد مصطفى. **تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها**. دراسة وتقديم: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة ابن سينا، ط1، 2017، ص13. وواضح أن هذا القول صدر عن المراغي قبل تحقيق كتاب **البرهان في وجوه البيان** لابن وهب من قبل أحمد مطلوب وخديجة الحديثي عام 1967، وهو الكتاب الذي كان قد نشر قبل ذلك بعنوان **نقد النثر**، ونسب خطأ إلى قدامة.

والأمر نفسه يؤكده أمجد الطرابلسي الذي يقول في وصف كتاب البيان للجاحظ: "هو اختيارات أدبية صرف، تحاول أن تتخذ صفة كتاب في البلاغة. وهي فعلا كتاب في البلاغة، إلا أنها بلاغة جد فتية وغير منضبطة. فباستثناء بعض التأملات النقدية غير القادرة على تأسيس نظام متلاحم، يتلخص الكتاب في كونه اختيارا لنصوص نثرية وشعرية مقترحة باعتبارها نماذج تصلح للاحتذاء"[1].

لقد كان هم البلاغيين المتقدمين استقراء كلام العرب من أجل حصر المباحث البلاغية، وإحصاء الوجوه البلاغية، ووضع الأصول. لذلك، لم يعنوا عناية كبيرة بترتيبها وتنظيمها. من هنا، انصرفت جهود البلاغيين المتأخرين إلى هذا الجانب، وقد استعانوا على تحقيق هدفهم بأساليب المناطقة والفلاسفة وطرقهم في الحصر والتقسيم والتعريف والاستدلال، فجاءت مناهجهم في البحث البلاغي على درجة عالية من الوضوح والتنظيم والدقة. وقد عبر المتأخرون عن هذا الوعي المنهجي فيما كتبوه، فحاولوا تجاوز طريقة المتقدمين في التأليف، وتدارك ما اتصفت به كتب المتقدمين من تبعثر واضطراب، بوضع منهج واضح يذكرونه في مقدمات كتبهم ويصرحون به، ويتبعونه في الكتاب، وهو منهج يقوم على حصر المادة البلاغية حصرا منطقيا، وعلى العناية بترتيب مباحثها ترتيبا ييسر الاطلاع عليها ومتابعتها. يقول الرازي: "ولما وفقني الله – تعالى- لمطالعة هذين الكتابين (الأسرار والدلائل)، التقطت منهما فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعيت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير، وضبط أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمعت متفرقات الكَلِم في الضوابط العقلية، مع الإجناب عن الإطناب الممل"[2].

---

(1) الطرابلسي، أمجد. **نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة**. ترجمة: إدريس بلمليح، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص59. وانظر: **تاريخ علوم البلاغة** للمراغي، ص13. وشوقي ضيف في: **الفن ومذاهبه في النثر العربي**. دار المعارف، القاهرة، ط8، (د. ت)، ص165

(2) الرازي. **نهاية الإيجاز**، ص75.

من هنا رأى المتأخرون أن الفارق بين مصنفاتهم البلاغية ومصنفات المتقدمين إنما هو منهجي بالدرجة الأولى، فقال العلوي: "أرجو أن يكون كتابي هذا متميزا عن سائر الكتب المصنفة في هذا العلم بأمرين:

1- أحدهما: اختصاصه بالترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، الذي يُطلع الناظر من أول وهلة على مقاصد العلم، ويفيده الاحتواء على أسراره.

2- وثانيهما: اشتماله على التسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب؛ لأن مباحث هذا العلم في غاية الدقة، وأسراره في نهاية الغموض"[1].

بل إن المتأخرين صاروا يتنافسون فيما بينهم في ترتيب المادة البلاغية وتنظيمها؛ سعيا منهم إلى تيسيرها وتسهيل الوصول إلى مقاصدها، فكان ذلك هو الداعي إلى تلخيص القزويني مفتاح السكاكي؛ حيث يقول: "فلما كان علم البلاغة وتوابعها من أجل العلوم قدرا وأدقها سرا...، وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنفه الفاضل العلامة أبو يعقوب يوسف السكاكي أعظم ما صنف فيه من الكتب المشهورة نفعا، لكونه أحسنها ترتيبا، وأتمها تحريرا، وأكثرها للأصول جمعا؛ ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد، قابلا للاختصار، مفتقرا إلى الإيضاح والتجريد، ألفت مختصرا يتضمن ما فيه إلى الإيضاح من القواعد، ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد، ولم آل جهدا في تحقيقه وتهذيبه، ورتبته ترتيبا أقرب تناولا من ترتيبه"[2].

---

(1) العلوي، الطراز، ص19.

(2) القزيني، الخطيب. **التلخيص في علوم البلاغة**. ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، (د. ت)، ص22- 23.

إن هذا الوعي المنهجي الذي عبر عنه المتأخرون من البلاغيين قولا وفعلا، جعل كثيرا من المحدثين يصفون منهجهم في البحث بالدقة والوضوح والعلمية والفرادة والجدة[1]، وغيرها من النعوت التي تعكس تطور البلاغة العربية على مستوى المنهج. كل هذا أهل مصنفاتهم ليشكل كل واحد منها "كلا متماسكا متكاملا"[2]، ولتؤسس لمرحلة جديدة في تاريخ علم البلاغة عند العرب، وهي مرحلة لم يعد فيها موضوع علم البلاغة جزئيا، وإنما صار كليا بعدما ردت جزئيات البلاغة إلى كلياتها.

وهذا يعني أننا حين نتحدث عن منهج البحث البلاغي عند المتأخرين فإننا لا نتحدث عن منهج البلاغة الجزئية الذوقية، وإنما عن منهج أصول البلاغة، أو البلاغة على "النهج الصناعي"[3]، كما سماها السجلماسي؛ أي البلاغة بعدما صارت علما، وأصبح موضوعها شأن الفلسفة، وشأن أي صناعة أخرى، هو الأمور الكلية لا الجزئية.

3- الأسس الفلسفية:

إن البحث في الأسس الفلسفية لمنهج البحث البلاغي عند البلاغيين المتأخرين يمثل إقرارا بوجود أثر للفلسفة في البلاغة العربية القديمة عامة، وفي مناهج البلاغيين خاصة.

---

(1) يقول أمجد الطرابلسي عن منهج قدامة في نقد الشعر: أنه منهج واضح ومنطقي يقفنا لأول مرة في تاريخ الدراسات الشعرية عند العرب، وربما لآخر مرة، على أننا بصدد مشروع نقدي منظم وتام، تتسلسل فصوله تسلسلا منطقيا. نقد الشعر عند العرب، ص88. ويقول رضوان بنشقرون، محقق الروض المريع، عن منهج ابن النباء: "يتبع المؤلف في الكتاب منهجا يكاد يكون مطردا في سائر الفصول والأبواب منذ البداية إلى الختام. وهو منهج واضح دقيق لا تسوده فوضى التي تسود بعض المؤلفات القديمة". مقدمة الروض المريع، ص43. وذهب علال الغازي، محقق المنزع البديع، أن منهج السجلماسي في الكتاب "منهج علمي أكثر تحديدا". ص9. كما أكد أن مباحث المنزع كلها شاهدة على أنه سيكون رائدا في منهاجه، وأنها "تؤكد سبقه لهذا الوضع العلمي والمنهجي الفريد". ص104. بل إن محقق المنزع وصف البناء النظري للكتاب بأنه يعد "ثورة كبرى وجديدة". ص106.

(2) عبارة استعملها أمجد الطرابلسي في كتابه نقد الشعر عند العرب (ص102)، لوصف كتاب نقد الشعر لقدامة، آثرنا تعميمها وحملها على مصنفات المتأخرين جملة.

(3) السجلماسي. المنزع البديع، ص524.

ومعلوم أن هذه القضية عولجت من قبل دارسين كثيرين. وليست الغاية هنا هي استعراض مواقف الباحثين من هذه المسألة، ولا مناقشتها مناقشة مستفيضة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن مواقف الباحثين المحدثين من هذه المسألة تراوحت بين التهويل والتهوين والتوسط. لكن ما يعاب على أغلب دراسات هؤلاء وأولئك اقتصارها على البحث في أثر كتابيْ الشعر والخطابة لأرسطو في الفكر البلاغي العربي دون سائر المصنفات الفلسفية، اليونانية والعربية الإسلامية. ولذلك جاءت أحكام كثير منهم تتسم بالجزئية وبعدم الدقة. ثم إنها اقتصرت في بحث مسألة الأثر على الأحكام دون الجوانب الأخرى المنهجية. أضف إلى ذلك أن كثيرا من الباحثين نظروا إلى المسألة نظرا قوميا إيديولوجيا، بحيث ربطوا المسألة بأصالة البلاغة العربية، وهذا النظر أفسد البحث العلمي فيها.

إن البحث في الأسس الفلسفية لمنهج ما يعني البحث فيما وراء هذا المنهج من منطلقات معرفية، ومن مبادئ وأصول، أطرت الوسائل والطرق التي اتبعت من قبل الباحثين. وهذا يعني أن هذا البحث معرفي يروم كشف هذه الأسس والأصول التي استند إليها البلاغيون المتأخرون في منهجهم.

ومصطلح الفلسفة هنا لا ينحصر في كتابي الشعر والخطابة لأرسطو، وإنما يتسع ليشمل الفلسفة بمفهومها الواسع والشامل؛ فهي تعني الفلسفة الأجنبية اليونانية بمباحثها وأجزائها المتعددة: المنطق والفلسفة الطبيعية والإلهية الأخلاقية. كما تعني الفلسفة الأهلية الإسلامية: علم الكلام أو أصول الدين، أصول الفقه.

ثم إن هذا البحث ينطلق من مبدإ ضرورة توسيع دائرة البحث والمقارنة؛ وهذا يعني أن البحث لا يجب أن يظل مقصورا على الأحكام، وإنما ينبغي أن يتجاوزها إلى المنهج.

أضف إلى ذلك أن البحث في مسألة الأثر الفلسفي في الفكر البلاغي العربي القديم يجب أن يكون معرفيا بعيدا عن مواقف التهوين والتهويل، وبعيدا عن التعصب. فلذلك لا يجب أن يكون من أهدافه إثبات أصالة علم البلاغة أو نفيها.

ثانيا: منهج البلاغيين المتاخرين في تجنيس مقاصد البلاغة وترتيبها: مبادئه وأسسه الفلسفية

يظهر من خلال تتبع مناهج البلاغيين المتأخرين أنهم اعتمدوا في ترتيب هذه الموضوعات وتبويبها أسسا ومبادئ منهجية لها أصول فلسفية. ويمكن حصر هذه الأسس فيما يأتي:

1- أسبقية المفرد على المؤلَّف:

استند البلاغيون المتأخرون في تنظيم المادة البلاغية وترتيبها إلى مبادئ وأسس منهجية فلسفية واضحة، وقد صرح كثير منهم بهذه الأسس، والتزموا بها قدر الإمكان. ومن هذه المبادئ مبدأ أسبقية المفرد على المؤلف، والبسيط على المركب. لذلك تجدهم يفتتحون حديثهم عن موضوعات علم البلاغة بالبحث في المفردات، ثم ينتقلون منها إلى المركبات.

وقد كان قدامة بن جعفر من السباقين إلى اعتماد هذا المبدأ في ترتيب المادة النقدية والبلاغية في كتابه نقد الشعر؛ حيث حصر أجناس الشعر وعناصره في ثمانية: أربعة "مفردات بسائط"، يدل عليها حد الشعر؛ وهي: اللفظ، والمعنى، والوزن، والقافية. وأربعة مؤلفات منها، هي: ائتلاف اللفظ مع المعنى، وائتلاف اللفظ مع الوزن، وائتلاف المعنى مع الوزن، وائتلاف المعنى مع القافية[1].

وقد التزم قدامة بهذا الترتيب عند حديثه عن هذه الأجناس، فبدأ الفصل الثاني بالحديث عن نعوت الأجناس الأربعة المفردات[2]، ثم انتقل إلى بيان نعوت الأجناس الأربعة

---

(1) ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**، ص25- 26.

(2) افتتح قدامة الفصل الثاني بقوله: "فلنبدأ من ذكر الأجناس الثمانية بأولها من الأربعة المفردات". ص28.

المركبات[1]. والمنهج نفسه سار عليه في الفصل الثالث الذي خصصه للعيوب؛ حيث قدم عيوب الأجناس الأربعة المفردات، على عيوب الأسباب المؤلفات، مؤكدا هذا المنهج في أول الفصل: "فالآن أحب أن أبتدئ بذكر عيوب الشعر، وأذكر أجناس ذلك على الترتيب الذي رتبت النعوت عليه، وبحسب تلك السياقة"[2].

ويبدو أن هذا المبدأ لم يقتصر اعتماده على قدامة، وإنما أخذ به عدد من البلاغيين المتأخرين الذين وعوا ضرورة تقديم المفرد على المركب، واعتمدوه أصلا للترتيب والتبويب.

وهكذا، نجد الرازي يبني كتابه على مقدمة وجملتين، الأولى في المفردات، والثانية في النظم أي في المركبات؛ تشتمل الجملة الأولى الخاصة بالمفردات على البحث فيما يتعلق بالدلالة اللفظية، كالتجنيس والسجع والترصيع. وفي أحكام الدلالات المعنوية، التي تشمل أحكام الخبر، والحقيقة والمجاز، والتشبيه، والاستعارة، والكناية. أما الجملة الثانية الخاصة بالنظم أو العبارة فقد خصصها لبيان حقيقة النظم، ولدراسة التقديم والتأخير، والفصل والوصل والحذف والإضمار والإيجاز، إلى جانب المباحث المتعلقة بـ"إن" و"إنما".

وقد عرضه هذا التقسيم للنقد من قبل بعض المحدثين؛ حيث رأى أحمد مطلوب أن الرازي لم يكن دقيقا في تقسيماته، ذلك بأن كثيرا من الأضرب البلاغية التي بحثها في الجملة الأولى الخاصة بالمفرد كالمجاز والاستعارة والتشبيه والكناية إنما هي "من مقتضيات النظم أيضا، وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يُتوخَّ فيما بينها حكمٌ من أحكام النحو"[3].

ثم إن المفرد عند المناطقة لا يحتمل صدقا ولا كذبا، كما لا يقبل الإيجاب والسلب، والرازي أدرج فيه الخبر، وهو مما يحتمل ذلك!

---

(1) قال قدامة بعد الانتهاء من بيان نعوت العناصر المفردة: "ولنتبع ذكر المعاني، وهو القسم الرابع من أقسام الشعر المفردات: ذكر الأربعة المركبات". ص150.

(2) المرجع السابق، ص172.

(3) مطلوب، أحمد. **مناهج بلاغية**، ص246.

ورغم أن الرازي - كما يؤكد أحمد مطلوب - كان يتابع في هذا التقسيم سلفه الجرجاني الذي قسم بدوره الكلام الفصيح إلى قسمين: "قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم"[1]، فإن ما يميز محاولة الرازي هو أنه اتخذ هذا التقسيم مبدأ لترتيب مباحث البلاغة؛ بخلاف الجرجاني الذي اكتفى بتقسيم الكلام إلى هذين القسمين، ولم يعتمده أساسا منهجيا لتصنيف المباحث البلاغية وترتيبها، فجاءت متناثرة في الدلائل والأسرار، مشتتة فيهما[2]. وهذا يؤكد أن المتقدمين رغم وعيهم بانقسام الكلام إلى مفرد ومركب، فإنهم لم يصطنعوه أساسا لترتيب مباحث البلاغة.

أما السكاكي فقد كان أكثر وعيا بضرورة تقديم المفرد على المؤلف، فصرح بهذا الأساس المنهجي في مقدمة كتابه، واتخذه أصلا لتقسيمه إلى ثلاثة أقسام؛ بحيث جعل القسم الأول في علم الصرف، وجعل الثاني في علم النحو، والثالث في علمي المعاني والبيان. وذلك لأنه رأى أن الغرض من علم الأدب هو الاحتراز من الخطأ في كلام العرب، ومثارات الخطأ عنده محصورة في ثلاثة، هي: المفرد، والمؤلف، وكون المؤلف مطابقا لما يجب أن يتكلم له. من هنا رأى ضرورة تقديم علميْ الصرف والنحو على المعاني والبيان، لأن "علمي الصرف والنحو يرجع إليهما في المفرد والتأليف، ويرجع إلى علمي المعاني والبيان في الأخير، ولما كان علم الصرف هو المرجوع إليه في المفرد أو فيما هو في حكم المفرد، والنحو بالعكس من ذلك، كما ستقف عليه، وأنت تعلم أن المفرد متقدم على أن يؤلف، وطباق المؤلف للمعنى متأخر عن نفس التأليف، لا جرم أنا قدمنا البعض على هذا الوجه وضعا لنؤثر ترتبا استحقته طبعا"[3].

---

(1) الجرجاني. عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، ص29.

(2) للوقوف على مظاهر هذا التشتت في الكتابيْن، يرجى مراجعة مقدمة محقق **نهاية الإيجاز**، للرازي، ص45- 46.

(3) السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**، ص8.

ثم إنه حين جاء إلى ترتيب علميْ المعاني والبيان، قدم الأول على الثاني للسبب نفسه؛ حيث ذهب إلى أن "علم البيان شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار". ولذلك فهو يجري منه "مجرى المركب من المفرد"، ويستحق التأخير ضرورة لا اختيارا[1].

وهكذا يظهر أن البلاغيين المتأخرين اتفقوا على أن المفرد مقدم على المركب "بالطبع"، وأنهم احتكموا إلى هذا المبدأ في ترتيب المادة البلاغية. ثم إنهم بعد انقسام علم البلاغة إلى معان وبيان وبديع؛ اتخذوا هذا المبدأ أساسا لترتيب علوم البلاغة؛ ولتقديم علم المعاني على علم البيان، وتقديم الفنين معا على البديع، تقديما ضروريا. وقد التزم بهذا الترتيب عدد من البلاغيين الذين جاؤوا بعد السكاكي؛ منهم سعد الدين التفتازاني، في شرحه تلخيص المفتاح للقزويني، حيث ذهب إلى أن القزويني قدم المعاني على البيان، لكون الأول "بمنزلة المفرد من المركب، لأن «البيان» علم يعرف به إيراد المعنى الواحد في تراكيب مختلفة بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ففيه زيادة اعتبار ليست في «علم المعاني»، والمفرد مقدم على المركب طبعا، فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع"[2].

ثم إن علمي المعاني والبيان مقدمان على علم البديع للسبب نفسه. يقول الخطيبي الخلخالي (ت 745هـ): "قد مر أن الفنون ثلاثة، الفن الأول علم المعاني، وقدمه على الفنين الآخرين، وقدم علم البيان على علم البديع، لأن علم المعاني يبحث عما يعرف منه كيفية تأدية المعنى باللفظ، وعلم البيان يبحث عما يعرف منه كيفية إيراد ذلك المعنى في أفضل الطرق دلالة عقلية...، فنسبة علم المعاني إلى علم البيان نسبة المفرد إلى المركب فلذلك قدم عليه وضعا، ونسبتهما إلى علم البديع نسبة المفرد إلى المركب، لأن علم البديع إنما يبحث عما

---

(1) المرجع السابق، ص162. والترتيب نفسه نجده لدى ابن الأثير في **المثل السائر**، حيث قسم كتابه إلى مقدمة ومقالتين؛ جعل المقالة الأولى في الصناعة اللفظية، والثانية في الصناعة المعنوية. ثم جاء إلى المقالة الأولى، فقسمها إلى قسمين، أولهما في اللفظة المفردة، وثانيهما في الألفظ المركبة.

(2) التفتازاني، سعد الدين. **الإصباح في شرح تلخيص المفتاح المعروف بـ«المطول»**. تحقيق: محمد زكي الجعفري، دار الحجة، ط1، 1435هـ، ج1، 238-239. وانظر: **تحقيق الفوائد الغياثية**، للكرماني، ص232- 233.

يعرف منه وجوه التحسين اللاحقة للتركيب البليغ، فيكون بعد رعاية التطبيق وخلوص التعقيد المعنوي فلذلك قدمهما عليه"[1].

فما سر تقديم هؤلاء البلاغيين المتأخرين المفرد على المؤلف؟ ومن أين استمدوا هذا المبدأ الذي يبدو بسيطا لكنه شكل أساسا منهجيا مهما اعتمده كثير منهم في ترتيب فنون البلاغة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نتجه صوب الأبحاث المنطقية؛ لسببين، الأول: هو أن هذا الترتيب لمباحث البلاغة وعلومها لا نجده عند المتقدمين، كما لا نجده عند البلاغيين غير المتأثرين بالفلسفة والمنطق. وثانيهما: أن تقديم المفرد على المركب مبدأ أساس عند جميع المناطقة اليونانيين والمسلمين.

إن التفرقة بين المفرد والمؤلف، والبسيط والمركب، تعد نقطة بدء ثابتة في الدراسات المنطقية، حيث يميز المناطقة بين المفرد والمركب، ويوجبون الابتداء بالمفرد قبل المركب؛ لأن معرفة المؤلفات متوقفة على معرفة المفردات. يقول ابن سينا (ت 428هـ): "الواحد في كل مركب هو الذي يسمى بسيطا، ولما كان الشيء المؤلف من عدة أشياء يستحيل أن تعرف طبيعته مع الجهل ببسائطه، فبالحري أن يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات"[2].

---

(1) الخطيبي الخلخالي، شمس الدين. **مفتاح تلخيص المفتاح**. تحقيق: محمد هاشم محمود، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2011، ص68. أما بهاء الدين السبكي فقد رأى أن صاحب المفتاح قدم علم المعاني على علمي البيان والبديع، "لأنه منهما كالأصل والفرع". وعلق على كلام الخطيبي الخلخالي قائلا: "فيه نظر، لجواز أن يكون العلم اسما لذلك الجزء وتطبيق الكلام شرط له". **عروس الأفراح**، ج1، ص96. ثم عاد السبكي في موضع آخر من الكتاب ليناقش رأي البلاغيين الذين ذهبوا إلى أن علم البيان أخص من علم المعاني، وأنه منه بمنزلة المفرد من المركب، وقد أورد جملة من الاعتراضات على هذا الرأي. انظر: ج2، ص6 وما بعدها.

(2) ابن سينا. **الشفاء**. تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ج1، ص21، 26. وانظر:
- الفارابي، أبو نصر: **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص64.
- ابن طملوس. **المدخل لصناعة المنطق**. تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص53.

ويقول الغزالي في سياق حديثه عن أقسام المنطق: "ومن أراد تحصيل المركب: إما في (الوجود) أو في (العلم)، فلا سبيل له إلا بتقديم المفردات والأجزاء المفردة أولا؛ كما أن باني البيت يفتقر إلى إعداد الخشب واللبن والطين وإحضار المفردات والأجزاء أولا، ثم الاشتغال بالبناء... فطالب العلم بالمركب ينبغي أن يحصل ا لعلم أولا بالمفردات"[1].

من هنا، نجد كتاب المقولات، وهو كتاب الألفاظ المفردة، مقدما على كتاب العبارة، وموضوعه القضية، وعلى سائر الكتب المنطقية الأخرى التي تبحث في المركبات، أو في المركبات من المركبات[2].

ويبدو أن هذا المبدأ المنطقي وجد طريقة إلى البلاغيين المتأخرين، فاعتمده كثير منهم أساسا منهجيا في ترتيب فنون البلاغة وعلومها.

2- استثمار منطق المقولات الأرسطي:

لقد نظر الفلاسفة في الموجودات فوجدوها قابلة للحصر في عشرة معان أو أجناس عليا سموها المقولات، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والزمان، والمكان، والهيئة، والملك، والفعل، والانفعال[3].

---

(1) الغزالي، أبو حامد. **مقاصد الفلاسفة**، ص37- 38.

(2) يقول الحسن بن سوار عن مرتبة كتاب **المقولات**: "وأما مرتبة هذا الكتاب فهي ظاهرة من جملة ما تقدم لأنه يجب أن يقدم على سائر الكتب المنطقية". انظر تعليقات الحسن بن سوار على كتاب المقولات في: **منطق أرسطو**، ج1، ص79. وانظر أيضا: **كتاب الحروف** للفارابي، ص64. و**الشرح الكبير لمقولات أرسطو**، لابن الطيب البغدادي، تحقيق: علي حسين الجابري، دار التكوين، دمشق، 2010، ص66.

(3) يقول أرسطو: "كلٌّ من التي تقال بغير تأليف أصلا، فقد يدل إما على «جوهر»، وإما على «كمّ»، وإما على «كيف»، وإما على «إضافة»، وإما على «أين»، وإما على «متى»، وإما على «موضوع»، وإما على «أن يكون له»، وإما على «يفعل»، وإما على «ينفعل». فالجوهر على طريق المثال كقولك: إنسان، فرس. والكمّ كقولك: ذو ذراعين، ذو ثلاثة أذرع. والكيف كقولك: أبيض، كاتب. والإضافة كقولك: ضعف، نصف، وأين كقولك: في لوقين، في السوق. ومتى كقولك: أمس. وموضوع كقولك: متكئ، جالسا. وأن يكون له كقولك: متنعّل، متسلّح. ويفعل كقولك: يقطع، يُحرق. وينفعل: ينقطع، يحترق". **منطق أرسطو**، ج1، ص35- 36.

والمقولات أجناس عليا أو بعيدة للأشياء الموجودة، ذلك بأن الجنس إما بعيد، وهو جنس الأجناس الذي لا يترتب تحت أي جنس، بل تترتب تحته الأجناس؛ كالجوهر. وإما متوسط، يترتب تحت جنس وتحته جنس آخر؛ كالجسم. وإما قريب فوقه جنس وتحته نوع؛ مثل الحيوان. يقول الفارابي: "الجنس العالي ليس يترتب تحت جنس أصلا، بل يترتب تحته الأجناس، والأجناس المتوسطة فكل واحد منها يترتب تحت جنس ويرتب تحته جنس آخر، والجنس القريب يرتب تحته نوع ويرتب هو تحت جنس آخر فوقه"[(1)].

وهكذا يظهر أن المقولات التي هي أجناس عالية لا تندرج تحت أي جنس آخر، وأنها مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض، ما دامت لا تشترك في جنس عال واحد[(2)].

ونظرا لغموض هذا المبحث، فقد وضع فورفوريوس الصوري مدخلا إليه ضمنه الحديث عن الكليات الخمس، وهي الجنس والفصل والنوع والعرض والخاص، لأنه رأى أن معرفة المقولات متوقفة على معرفة الكليات، ثم لأن معرفة هذه الكليات مفيد في التعريف والقسمة والبرهان. يقول فورفوريوس: "لما كان من الضروري لمعرفة مذهب أرسطوطاليس في المقولات، أن نعرف ما الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض، وكان العلم بها ضروريا كذلك في تركيب الحدود، وبوجه عام فيما يخص القسمة والبرهان، وهي أمور عظيمة النفع، فسوف أعرض عليك – يا كريساريوس- بيانا دقيقا، وأجتهد في قول وجيز على سبيل المدخل"[(3)].

هذه، بإيجاز، هي المقولات عند أرسطو والفلاسفة المشائين، ويظهر من العودة إلى مصادر البلاغة العربية، أن كثيرا من البلاغيين المتأخرين ممن كان لهم اطلاع على الفلسفة

---

(1) الفارابي، أبو نصر. **الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، (د. ت)، ص70.

(2) انظر: الفارابي. **كتاب إيساغوجي**. ضمن: **المنطق عند الفارابي**، ج1، ص78.

(3) فورفوريوس الصوري. **إيساغوجي**. نقل: أبو عثمان الدمشقي، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص67.

المشائية، اليونانية والعربية الإسلامية، استثمروها في أبحاثهم البلاغية، واتخذوها أساسا منهجيا لتصنيف أساليب البلاغة العربية وترتيبها.

ويبدو أن معرفة البلاغيين بمبحث المقولات واستثمارهم له يعود إلى مرحلة مبكرة من تاريخ البلاغة العربية. يؤكد هذا تمييز أبي العباس ثعلب (ت 291هـ) في قواعد الشعر بين الأصول والفروع، فجعل قواعد الشعر الأصول أربعا، هي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار[1]، وعنها تتفرع قواعد أخرى؛ كالمدح والهجاء والرثاء والتشبيه والتشبيب[2].

ثم إن حازما القرطاجني استثمر مقولات الجنس والنوع لترتيب أغراض الشعر ومعانيه، فقال: "إن أغراض الشعر أجناس وأنواع تحتها أنواع. فأما الأجناس الأول فالارتياح والاكتراث وما تركب منهما نحو إشراب الارتياح الاكتراث.... والأنواع التي تحت هذه الأجناس هي: الاستغراب والاعتبار والرضى والغضب والنزاع والنزوع والخوف والرجاء. والأنواع الأخر التي تحت تلك الأنواع هي: المدح والنسيب والرثاء والتذكرات وأنواع المشاجرات..."[3].

لقد نظر الفلاسفة في الموجودات، سواء كانت جواهر أم أعراضا، موجودة أو ممكنة الوجود[4]، فوجدوها قابلة للحصر في عشرة معان تشكل أجناسا عليا. ونظر السجلماسي في المباحث البلاغية فاهتدى إلى أنها قابلة للتصنيف والحصر في عشرة أجناس عالية تحتوي الوجوه البلاغية جميعها، ما وجد منها وما لم يوجد بعد. من هنا، تابع السجلماسي أرسطو، فقسم الأجناس إلى عالية ومتوسطة وقريبة، وحصر "الموجودات" البلاغية في عشرة أجناس

---

(1) ثعلب، أبو العباس. **قواعد الشعر**. تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 2009، ص31.

(2) المرجع السابق، ص33.

(3) القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء**، ص12.

(4) يقول إخوان الصفا: "واعلم يا أخي بأنه قد جمعت هذه الأجناس كل موجود من الجواهر والأعراض، وما كان وما يكون، ولا يقدر أحد أن يتوهم شيئا خارجا عن هذه الأجناس وما تحتويه من الأنواع والأشخاص". **رسائل إخوان الصفا**. دار صادر، بيروت، (د. ت)، ج1، ص408.

عالية اتخذها أساسا بنى[1] صناعة البلاغة عليها، وهي: الإيجاز، والتخييل، والإشارة، والمبالغة، والرصف، والمظاهرة، والتوضيح، والاتساع، والانثناء، والتكرير.

ورأى أن الأجناس العالية لا يترتب بعضها تحت بعض، فلا يمكن على سبيل المثال ترتيب جنس التخييل تحت جنس الإشارة، ولا ترتيب جنس المظاهرة تحت جنس التوضيح. كما رأى أن الأنواع التي تترتب تحت جنس عال غير الأجناس الذي تترتب تحته الأنواع الأخرى، يمتنع أن ترتقي إلى جنس عال واحد، بل إن كل جنس متوسط أو قريب منها يرتقي إلى جنس عال غير الجنس العالي الذي يرتقي إليه الآخر. يقول السجلماسي في سياق تعريف التداخل: "إن المتقابلين هما اللذان لا يمكن أن يوجدا معا في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. ثم إن كانا جنسين فهما جنسان عاليان لما تحتهما من الأنواع الوسيطة والأخيرة من قبل ارتقاء كل نوع من تلك الأنواع المرتبة تحت واحد واحد منهما إلى جنس غير الذي يرتقي إليه الآخر. وقد تقرر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يحمل بعضها على بعض ولا يدخل بعضها ولا يترتب تحت بعض لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتين وقولي الجوهر وتباينهما، ولأنه ليس أن يترتب أحدهما تحت الآخر وأن يحمل أحدهما على الآخر، بأولى من دخول الآخر تحته وحمله عليه"[2].

وهذا يعني على سبيل المثال، أنه يتعذر حمل الإيجاز، وهو جنس عال، على التخييل وهو جنس عال آخر، كما يتعذر ترتيب التشبيه والكناية، وهما جنسان متوسطان، تحت

---

(1) السجلماسي. المنزع البديع، ص524.

(2) المرجع السابق، ص289. ويقول أيضا (ص290): "فالجنس العالي لا يترتب تحت شيء ولا يحمل على جنس آخر عال أصلاً". ثم إن الأنواع المندرجة تحت جنس عال ما يمتنع ارتقاؤها إلى جنس عال واحد. يقول الفارابي: "الأجناس التي ليس بعضها تحت بعض أربعة: منها الأجناس العالية، ومنها الأجناس المتوسطة التي كل واحد منها تحت جنس عال غير العالي الذي تحته الآخر، والثالث الأجناس التي هي أنواع قسيمة، والرابع الأجناس المتوسطة التي كل واحد منها نوع تحت جنس متوسط غير المتوسط الذي تحته الآخر". كتاب إيساغوجي، ص78.

جنس عال واحد، وذلك لاندراج الأول تحت جنس التخييل، واندراج الثاني تحت جنس الإشارة.

وقد استطاع السجلماسي باستثمار منطق المقولات حصر جزئيات البلاغة العربية وردها إلى كلياتها، وتمكن من تجنيس أساليب البلاغة العربية تجنيسا بديعا جديدا، وقد صرح السجلماسي بذلك، فقال مبينا المقصد من كتابه: "فقصدُنا في هذا الكتاب الملقب بكتاب «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع» إحصاءَ قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع، وتجنيسها في التصنيف، وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف، على جهة الجنس والنوع، وتمهيد الأصل من ذلك للفرع، وتحرير تلك القوانين الكلية، وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة وجهد الاستطاعة"[1].

وهكذا يظهر أن قصد المؤلف في كتابه يؤكد ما ذكرناه سابقا من أن الغرض هو إحصاء القوانين البلاغية التي كان موجودة ومعروفة لدى البلاغيين المتقدمين، ثم إعادة ترتيبها وفق منهج جديد باستثمار جملة من الأصول المنطقية التي في مقدمتها الجنس والنوع. وذلك كله بهدف تجريد البلاغة العربية من موادها الجزئية وتنظيمها في إطار أصول أو كليات. وبذلك صارت البلاغة علما كليا يضاهي علم المنطق أو الفلسفة أو أي علم آخر، لأن العلم عند أرسطو وغيره من المشائين إنما هو علم بالكلي وليس الجزئي.

---

(1) السجلماسي. **المنزع البديع**، ص180. ولذلك رأى محمد مفتاح أن ابن البناء والسجلماسي وضعا "مقولات محدودة لجمع شتات البيان العربي". **التلقي والتأويل، مقاربة نسقية**. المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1994، ص84.

3- القسمة المنطقية:

يعمد الفلاسفة، بعد ذكر الأجناس العالية إلى تقسيمها إلى الأنواع المختلفة التي تندرج تحتها، وذلك باستخدام آلية القسمة. فما القسمة؟ وما مظاهر حضورها في الفكر البلاغي العربي القديم؟

القسمة المنطقية منهج من مناهج التعليم إلى جانب الحد والبرهان والتحليل[1]، وطريقة من الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول[2]. وهي تعني أساسا تقسيم الكلي إلى جزئياته، والجنس إلى أنواعه، بهدف تكثيره[3]، وجعله أقساما، حتى تتميز الأنواع التي تندرج تحت الجنس الواحد بعضها من بعض. وتتحقق القسمة عن طريق الإتيان بالجزئي المندرج تحت الكلي، ثم الإتيان بما يقابله. يقول الفارابي: "ومتى أخذ كلي وقرن به أمور متقابلة تحمل على ذلك الكلي حملا غير مطلق، ووضع بين كل اثنين منها حرف إما، مثل قولنا الحيوان إما مشاء وإما لا مشاء، فإن هذا الفعل يسمى قسمة"[4].

وتقوم كل قسمة منطقية على أربعة عناصر، هي:

1- المقسوم؛ وهو كلي دوما؛ فقد يكون جنسا، أو نوعا، أو خاصة، أو أي كلي آخر... وهو الكلي المنقسم إلى جزئياته، والجنس المنقسم إلى أنواعه، أو النوع المنقسم إلى أشخاصه وأصنافه.

---

(1) يقول إخوان الصفا: "طرق التعاليم أربعة أنواع، أحدها طريق الحدود، والآخر طريق البرهان، والآخر طريق التحليل، والآخر طريق التقسيم". **رسائل إخوان الصفا**، ج1، ص408.

(2) ابن سينا. **الشفاء**، ج1، ص4.

(3) يقول ابن الطيب معرفا القسمة: "إن القسمة هي تكثير الواحد". انظر: **تفسير كتاب إيساغوجي** ، ص24. ويقول في موضوع آخر (ص44): "إن القسمة هي تكثير الواحد بمنزلة تكثير الحيوان بالناطق وغير الناطق، والمائت وغير المائت".

(4) الفارابي. **الألفاظ المستعملة في المنطق**، ص81- 82.

2- الأقسام، وهي تلك الأمور الحادثة عن القسمة والتي إليها يقسم الكلي"؛ فتكون هي الأنواع التي نحصل عليها بقسمة الأجناس، أو الأشخاص عند قسمة الأنواع. وتسمى الأنواع التي تحدث عن القسمة "الأنواع القسيمة"[1].

3- "الأمور القاسمة"؛ وهي تلك المحمولات أو الصفات المتقابلة المقترنة بالكلي. ويشترط فيها أن تكون فصولا ذاتية لا عرضية، حتى تحدث أنواعا للجنس المقسوم؛ بحيث تكون قاسمة الجنس إلى أنواعه، ومقومة لهذه الأنواع في الوقت نفسه. يقول الفارابي: "أما الأمور القاسمة فإنها إنما تكون أبدا كل ما أمكن أن يحمل على الكلي المقسوم حملا غير مطلق. ومتى كان المقسوم جنسا فإنه قد يقسم بالفصول الذاتية المقومة لواحد واحد من أنواع ذلك الجنس. مثال ذلك الحيوان، فإنه جنس الإنسان والفرس، والفصول القاسمة له – وهي المقومة لهذين النوعين – هما الناطق والصهال، والحيوان يقسم بهما، فيقال الحيوان إما ناطق وإما صهال، أو منه ناطق ومنه صهال. ومتى أخذنا الجنس، وقرنا به الفصول التي قسمته، وأسقطنا منه حرف القسمة، وأفردنا مقترن الجنس والفصول كل واحد على حياله، فإن الحادث عن قسمة الجنس بالفصول الذاتية هي الأنواع... والفصول التي تقسم جنسا ما إلى أنواع هي بأعيانها تقوم الأنواع التي إليها قسم الجنس"[2].

ويمكن أن تكون قسمة الجنس بفصول غير ذاتية أي عرضية، غير أن هذه القسمة ستكون عقيمة وغير منتجة؛ لأنها لن تحدث أنواعا. يقول الفارابي: "ومتى قسم الجنس بأعراض أنواعه كانت تلك القسمة قسمة بفصول غير ذاتية، إذ كانت الأعراض قد

---

(1) المرجع السابق، ص84.

(2) المرجع السابق، ص83.

تسمى أيضا فصولا. فلذلك قد يقال فيها إنها قسمة الجنس بفصول عرضية. وهذه القسمة ليست تحدث أنواعا للجنس المقسوم"[1].

أما عندما يكون الكلي المقسوم نوعا أخيرا، أي جنسا قريبا، فإن انقسامه إلى أشخاصه إنما يكون بالأعراض؛ مثل أن نقسم الإنسان، وهو نوع، إلى أشخاصه بما هو عرضي فنقول "الإنسان إما كاتب وإما لا كاتب"[2]، أو الإنسان إما ضاحك وإما لا ضاحك.

4- حرف القسمة: وهو إما حرف "إما" كما في المثال السابق، أو لفظ "منه". غير أنه متى استعمل هذا اللفظ بدل إما "فإن القسمة تخص باسم التبعيض"، مثل "قولنا: من الحيوان ما هو مشاء ومنه ما ليس هو مشاء"[3].

وتهدف القسمة كما سبق إلى تقسيم الجنس إلى النوع، غير أن هذا النوع قد تندرج تحته أنواع أخر فيكون جنسا متوسطا فوقه جنس وتحته أنواع، وهنا تستخدم القسمة لتقسيم هذا النوع إلى أنواع أخر، وهكذا إلى أن ننتهي إلى الأنواع الأخيرة أو الأشخاص. يقول الفارابي: "ومتى قسمنا جنسا إلى أنواع وكان تحت كل واحد من تلك الأنواع أنواع أخرى، فإن تلك قد يمكننا أن نقسم كل واحد منها إلى الأنواع التي تحته، فيحدث من قسمة كل واحد منها أنواع أخر. وكذلك قد لا يمتنع أن نقسم تلك الأخر إلى أنواع أخر، حتى ننتهي إلى الأنواع الأخيرة"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص86.

(2) المرجع السابق، ص85.

(3) المرجع السابق، ص82. يقول الفارابي موضحا هذه العناصر مجتمعة عن طريق المثال: "مثال ذلك الحيوان وهو كلي، فمتى قرنا به مشاء ولا مشاء وهما متقابلان، وقرنا به حرف إما فقلنا الحيوان إما مشاء وإما لا مشاء، ثم بعد ذلك أسقطنا حرف إما وأخذنا الحيوان مقرونا بالمشاء وأفردناه على حياله وهو الحيوان المشاء وقرنا أيضا الحيوان بلا مشاء وأفردناه على حياله فصار حيوانا لا مشاء، فإن الحيوان هو كلي ومشاء ولا مشاء هي الأمور القاسمة وفعلنا بالحيوان هذا الفعل يسمى قسمة الحيوان، والحيوان المشاء والحيوان اللامشاء هي الأمور الحادثة عن قسمة الحيوان، وهي التي إليها يقسم الحيوان بالمشاء واللامشاء، وهي تسمى أيضا الأمور القسيمة، فإن الحيوان المشاء هو قسيم الحيوان اللامشاء". ص82.

(4) المرجع السابق، ص84.

هذا باختصار مفهوم القسمة عند المناطقة، فكيف استثمر البلاغيون المتأخرون هذه الآلية المنطقية في سبيل تصنيف الأساليب البلاغية وترتيبها؟

لقد عني كثير من البلاغيين المتأخرين بالقسمة المنطقية، وسعوا إلى تتبع تفريعات الأساليب البلاغية الأصول وحصرها، فانصرفت عنايتهم إلى مراعاة صحة التقسيم واستيفاء الأقسام. يقول السجلماسي في سياق حديثه عن أسلوب التقسيم عند البلاغيين: "والشريطة في هذا النوع من البلاغة التي بها ملاك الأمر فيه هي صحة التقسيم، واستيفاء الأقسام، وحسن سياقة الأعداد، واستقصاء الأمور الحادثة عن القسمة والأشياء التي إليها انقسم الكلي"[1]. كل ذلك من أجل الوصول إلى حقيقة الأجناس البلاغية، وتحصيل معناها.

وقد عمل السجلماسي باستثمار آلية القسمة المنطقية على تقسيم الأجناس العشرة العالية، إلى أنواعها، ثم تقسيم هذه الأنواع إلى أنواع أخر إلى أن وصل إلى الأنواع الأخيرة، فتحصلت لديه عن كل جنس عال أجناس وأنواع كثيرة بلغت مائة وتسعة وثمانين جنسا ونوعا[2]. كما حاول عند قيامه بفعل القسمة، الوفاء - قدر طاقته، وبحسب ما تسمح به المادة البلاغية المقسومة - بشرائط القسمة المنطقية، فذهب كالفلاسفة إلى أن الكلي المقسوم إن كان جنسا إنما يقسم إلى أنواعه بالفصول الذاتية لا العرضية، بخلاف النوع الأخير المنقسم إلى أصنافه وأشخاصه الذي يمكن أن يحدث بفصول عرضية لا ذاتية[3]. كما وافق المناطقة في أن الفصل المقسم للجنس إلى أنواعه يكون مقوما لهذه الأنواع[4].

---

(1) السجلماسي. المنزع البديع، ص355. وانظر على سبيل المثال الصفحات: 294، 295، 300، 355، 409، 410، 437. ففي هذه الصفحات جميعها تأكيد على ضرورة مراعاة صحة التقسيم.

(2) انظر: مقدمة المحقق علال الغازي في المنزع البديع، ص107. وشجرة مصطلحات المنزع التي أعدها المحقق، ص33. وانظر دراسته الموسومة بـ مناهج النقد الأدبي بالمغرب، ص504.

(3) السجلماسي. المنزع البديع، ص482.

(4) المرجع السابق، ص393.

من هذا المنطلق أنتج السجلماسي تقسيمات مختلفة للأجناس العالية التي بنى عليها علم البيان، حيث قسم على سبيل المثال التشبيه إلى بسيط ومركب عن طريق استثمار صفتين ذاتيين متقابلتين، هما: البساطة والتركيب، فحدث من هذه القسمة نوعا التشبيه البسيط والتشبيه المركب. وهاتان الصفتان صارتا بعد القسمة فصلين مقومين لهذين النوعين. يقول السجلماسي: "ونوع التشبيه هو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما التشبيه البسيط، والثاني: التشبيه المركب. ومقول بتواطئ على نوعين فصل أحدهما: البساطة، وفصل الآخر: التركيب. فلأن البساطة والتركيب فصلان مقسمان نوع التشبيه إلى نوعين مقومين لهما، انقسم هذا النوع المتوسط إلى النوعين المذكورين: أحدهما التشبيه البسيط، الثاني: التشبيه المركب"[1].

من هنا عرف التشبيه البسيط بأنه "القول المخيل المشبَّه والممثَّل فيه شيء بشيء، أعني ذاتا مفردة بذات مفردة"[2]، وعرف التشبيه المركب بأن "يقع التخييل في القول والتشبيه والتمثيل فيه لشيئين بشيئين، وذاتين بذاتين..."[3] فجعل البساطة التي تتجلى في تشبيه الذات المفردة بالذات المفرده مقوما للتشبيه البسيط، وبالمقابل جعل التركيب، وهو تشبيه ذاتين فأكثر بمثلهما، مقوما للتشبيه المركب.

كما قسم أسلوب التسوير، إلى نوعين هما التخصيص والتعميم، وذلك باعتماد صفتين ذاتيتين متقابلتين مقترنتين بهذا الكلي، وهما الكلية والجزئية. فصارت الصفتان القاسمتان مقومتين لهذين النوعين بعد القسمة. يقول السجلماسي معرفا التسوير ومحددا أقسامه: "التسوير... هو القول المركب من جزئين: أحدهما: كلي، والآخر: جزئي... وهو جنس متوسط تحته نوعان: أحدهما: التخصيص، والثاني: التعميم. وذلك لأنه إما أن يبدأ في

---

(1) المرجع السابق، ص221.

(2) المرجع السابق، ص221.

(3) المرجع السابق، ص229.

القول بكلي ثم يظفر بجزئي إما نوع وإما شخص. وهذا هو النوع الأول المسمى تخصيصا، وإما أن يبدأ بجزئي ثم يظفر بكلي وهذا هو النوع الثاني المسمى تعميما"[1].

ويلاحظ من تتبع الأقسام الأخرى الكثيرة التي أتى بها للأجناس والأنواع المقسَّمة مدى الجهد الذي بذله السجلماسي لإقامة تقسيمات صحيحة مستوفية وذلك عن طريق البحث عن الفصول الذاتية التي تكون قاسمة لكل جنس جنس ونوع نوع إلى أن يصل إلى الأنواع الأخيرة، وتكون في الوقت نفسه مقومة لهذه الأجناس والأنواع.

غير أن هذا الجهد المحمود الذي بذله، وحرصه على الوفاء بشروط صناعة المنطق في القسمة، وسعيه إلى إقامة تقسيمات مستوفية دون مراعاة للمادة البلاغية، أوقع السجلماسي، كما أوقع بلاغيين آخرين قبله، في إشكالات عويصة يصعب حلها، حيث أفضى بهم احتكامهم إلى القسمة المنطقية إلى تقسيمات استلزمتها القسمة، لم يجدوا المادة المناسبة لمثلها. والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله في إخراج الممكن بصورة الواجب: "ولم نقف بعد على صوره الخاصة، وعسى أن نستدركها بعد الفحص عنها"[2]. وقوله عن ورود الإيجاب في صورة السلب: "هو نوع يعطيه استيفاء التقسيم ولم أقف له بعد على صورة خاصة مستعملة إلا ما أورد بعضهم منها ولم أرتضها"[3].

أو قد تفضي به القسمة إلى أنواع مبتذلة غير معتبرة عند البلاغيين كما حدث في المفاضلة التي قسمها إلى نوعين، هما: "ما فضل فيه المعنى على اللفظ"، وما فضل فيه اللفظ على المعنى، حيث قال عن النوع الثاني الذي استوجبته القسمة المنطقية: "وهذا النوع، وإن كان نوعا يسوق إليه التقسيم، فهو مرذول غير معرج في الدلالة عليه، ولا مرجوع في العبارة

---

(1) المرجع السابق، ص327. ويؤكد ذلك في موضع آخر (ص329) بقوله: "فإذا تقرر ذلك وانقسم هذا النوع بحسب هذا الفصل المقسم فقد بان بالضرورة اشتماله على النوعين اللذين أحدهما: التخصيص، والثاني: التعميم".

(2) المرجع السابق، ص294.

(3) المرجع السابق، ص300- 301. وانظر: **نهاية الإيجاز** للرازي، ص135، 136.

إليه، وهو المسمى في نهج النقد فضلا وهذرا والحشو الفارغ، وهو مما يعد في أسباب استغلاق القول، ولذلك لم نحفل به"[1].

أو قد تقوده القسمة إلى قسم لا يكون مقصودا لذاته كما نجد في قوله عن "الاتساع الأقلي": "وهذا النوع، وإن كان نوعا موجودا مع ما تعطيه القسمه فيه، فليس مقصودا لنا على القصد الأول في هذه الصناعة، بل مقصودنا على القصد الأول إنما هو معقول الاتساع من حيث هو. غير أنه لما عرض له هذا العارض الذي صار به أغرب حالا وأضيق مجالا، رأينا ألا نخلي الموضع منه، فأنزلناه نوعا قسيما في هذا الجنس ونبهنا عليه"[2].

ولعل السؤال الذي سيتبادر إلى ذهن قارئ كتاب المنزع، هو ما فائدة إيراد الأقسام التي تعوزها المادة البلاغية؟ وما الغاية من الإشارة إلى الأقسام المبتذلة، أو الاحتفاظ بتلك التي لا تكون مقصودة؟ إن الجواب هو بالطبع الوفاء بشروط الصناعة المنطقية في القسمة ولو على حساب المادة البلاغية المقسومة!

وبالمقابل أهمل تقسيم أنواع أخرى رغم توفر المادة البلاغية، كالاستعارة والمجاز والكناية، وهي الأساليب التي سبق للبلاغيين أن قسموها إلى أنواع! وقد يكون سبب هذا الإهمال راجعا إلى "صعوبة صياغة مقولات"[3] مناسبة لأنواعها، أو إلى تعذر إيجاد فصول ذاتية تكون قاسمة لها ومقومة في الآن نفسه لأنواعها.

كل هذا جعل مفتاحا يقول: "لقد توفرت المادة أحيانا ولكن فقدت المقولات لتنظيمها وتقسيمها، وتوفرت المقولات مرة أخرى ولكن المادة أعوزتها؛ ومهما يكن فإن البدايات معلومة والنهايات غير محدودة"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص182.

(2) المرجع السابق، ص437.

(3) مفتاح، محمد. **التلقي والتأويل**، ص66- 67.

(4) المرجع السابق، ص67.

وثمة مشكلة أخرى اعترضت سبيل السجلماسي في تقسيماته، وهي التداخل على مستوى الفصول خاصة، فقد حدث أن فصلا واحدا مقوما لأكثر من نوع، وهكذا يلاحظ قارئ كتاب المنزع أن الفصلين المقومين للمطابقة والمكافأة، وهما نوعان مندرجان تحت جنس المظاهرة، هما: "قصد المقاومة والمداناة"، و"لا قصد المقاومة والمداناة"، وهذان الفصلان نجدهما مقومين لنوعين آخرين مندرجين تحت نفس الجنس، وهما المحاذاة والمناظرة! [1].

ولا شك في أن مصدر هذه الإشكالات هو طبيعة المادة التي تعامل معها السجلماسي وسعى إلى حصرها وترتيبها. وقد كان الرجل واعيا بالصعوبات التي تطرحها هذه المادة، فصرح بأن المادة البلاغية لا تحتمل الاستقصاء[2]، وأن صناعة البيان من "الصنائع التي يعسر انتزاعها من المواد وتجريدها من عوارضها"[3].

إلا أن السجلماسي رغم كل هذا فقد مضى في سبيل تحكيم المنطق في المادة البلاغية إلى أبعد حد، وحاول قدر المستطاع الوفاء بشرائط الصناعة المنطقية التي ألزم نفسه بها في الكتاب[4]، غير عابئ بالصعوبات التي اعترضته، ولذلك صدق من وصف محاولته بـ"المغامرة"[5] على مستوى المنهج.

---

(1) يقول السجلماسي: "ولما كان قصد المقاومة والمداناة، ولا قصد المقاومة والمداناة فصلين قد قوما نوعي النوع الأول وهو المباينة من النوع الأول وهو المزايلة من جنس المظاهرة، أعني المطابقة والمكافأة، وكانا أيضا ها هنا كذلك، أعني مقومين لنوعي النوع الثاني المدعو المواطأة، وهما: المحاذاة والمناظرة، كان خليقا أن يلحق الشك الواقع في وضع المكافأة نوعا قسيما للمطابقة في جنس المباينة من جنس المزايلة من جنس المنافري من الأمور". المنزع، ص392. وقد حل السجلماسي هذا الإشكال بالقول بأن "الأجناس المتوسطة والأنواع الأخيرة غير القسيمة المرتقية إلى جنس واحد عال فإن اشتراكها في الفصول المقسِّمة والمقومة ممكن بما يوجبه ظاهر قول أرسطوطاليس". ص392- 393.

(2) يقول السجلماسي: "مادة القول الذي نؤم توفية هذه الصناعة به ليس يحتمل الاستقصاء". المنزع البديع. ص394.

(3) المرجع السابق، ص394.

(4) المرجع السابق، ص364، 377.

(5) مفتاح. **التلقي والتأويل**، ص67.

المقالة الثالثة

فلسفة الأخلاق الأرسطية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم

المقدمة

يعالج هذا البحث موضوعا غاية في الأهمية؛ فهو يثير مسألة الأخلاق في التراث النقدي والبلاغي العربي، ويكشف، بشكل خاص، عن الأثر الذي تركته فلسفة الأخلاق الأرسطية في هذا التراث.

ومن المعلوم أن دراسات كثيرة طرحت قضية الأخلاق في التراث النقدي العربي، غير أنه يجب التمييز، في هذا المقام، بين تلك الدراسات التي انطلقت في تناول هذه المسألة من تصور ضيق للأخلاق، يجعل المعيار الأخلاقي مرادفا للمعيار الديني، وبين الدراسات التي تناولت المسألة من زاوية مغايرة تماما؛ زاوية فلسفية لا دينية. وعلينا أن نستبعد الدراسات التي تنتمي إلى الصنف الأول، لأنها خارجة عن موضوع دراستنا، فهي تتجاهل تماما الحضور الأخلاقي اليوناني في الدرس النقدي العربي القديم، وتربط الأخلاق بالدين ربطا مطلقا. ولذلك، نجد أصحابها حين يتحدثون عن هذا المعيار في النقد العربي القديم، إنما يفعلون ذلك باستحضار مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة من الشعر؛ وهي المواقف التي تربط الشعر بمكارم الأخلاق، وتثني على الشعر الصادق الذي يلتزم بعقيدة التوحيد. وقد يتجاوزون ذلك إلى الحديث عن مواقف النقاد القدامى من مسألة العلاقة بين الشعر والأخلاق؛ فتجدهم يذكرون مواقف النقاد الذين قالوا بضرورة الالتزام بالمعاني الخلقية في الشعر. وبالمقابل، يشيرون إلى أولئك الذين نأوا بالشعر عن الخضوع للمعيار الخلقي الديني

في نقد الشعر والحكم عليه؛ وذهبوا إلى أن الدين بمعزل عن الشعر[1].

وينطلق البحث من فرضيتيْن اثنتين؛ أولاهما: أن الأثر الأرسطي في النقد العربي، لا يقتصر على المنطق، وإنما يتجاوزه إلى الأخلاق؛ ذلك بأن كتاب **الأخلاق** لأرسطو ترك أثرا بالغا في الفكر النقدي العربي يضاهي ذلك الأثر الذي تركته مصنفاته المنطقية في هذا الفكر. وثانيتهما: أن حضور التراث الأخلاقي اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في التراث العربي الإسلامي، لا يقتصر على الفكر الفلسفي والكلامي والسياسي، وإنما يتجاوزه إلى التراث النقدي البلاغي.

لقد كان الفكر الأخلاقي الأرسطي حاضرا بقوة لدى عدد من النقاد والبلاغيين العرب القدامى، وكان معينهم الذي استقوا منه جملة من تصوراتهم حول الشعر العربي؛ فقد تأثر بنظرية أرسطو الأخلاقية قدامة ابن جعفر، الذي نجده في كتابه **نقد الشعر**، يتابع أرسطو، ويأخذ بفلسفته الأخلاقية في صياغة تصوره لطبيعة المعاني والأغراض الشعرية.

وجاء بعد قدامة مجموعة من النقاد العرب الذين أخذوا بهذا التصور، وتأثروا به، بطريق مباشر أو غير مباشر، منهم أبو عبيد الله المرزباني (ت 384هـ) في **الموشح**، وأبو هلال العسكري في **الصناعتين**، وابن رشيق القيرواني في **العمدة**، وابن الأثير في كتابيْه **المثل السائر**، و**كفاية الطالب**، وابن عَميرة (ت 658هـ) في **التنبيهات**، وحازم القرطاجني في **منهاج البلغاء**.

غير أن ما يدعو إلى الأسف، هو أن أغلب الباحثين انشغلوا عن البحث في الأثر الأخلاقي الأرسطي في التفكير النقدي العربي القديم. ومن مظاهر هذا الانشغال، تركيزهم على الأثر المنطقي وإغفالهم الأثر الأخلاقي، وإهمال واضعي معاجم المصطلحات النقدية

---

[1] ومن نقاد هذا الفريق، محمد خير شيخ موسى الذي انطلق من هذا التصور الضيق الذي يقصر الأخلاق على الدين، وذهب إلى أن قدامة بن جعفر كان أكثر دقة ووضوحاً في التعبير عن موقف الفصل بين الأخلاق والشعر! انظر كتابه: **فصول في النقد العربي وقضاياه**. دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1984، ص208. وانظر تعريف منصور عبد الرحمن للاتجاه الديني والخُلقي في النقد العربي القديم، في كتابه: **اتجاهات النقد الأدبي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع الهجري**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ت)، ص60.

والبلاغية العربية كثيرا من المصطلحات ذات الأصول الأخلاقية؛ مثل: الفضيلة النفسية، والاقتصاد، والاعتدال أو التوسط، وتغييب البعد الفلسفي لمصطلحيْ الإفراط والتفريط المذكورين في هذه المعاجم[1].

من هنا، يأتي هذا البحث ليحقق هدفيْن أساسيين؛ يتمثل أولهما في تجاوز النظرة الضيقة التي تحكمت في تصور بعض الدارسين المحدثين لمفهوم الأخلاق، وذلك بإخراجه من إطاره الديني، والنظر إليه نظرة فلسفية كلية. ويتمثل ثانيهما، في محاولة تصويب بعض الأحكام غير الدقيقة التي صدرت عن بعض الباحثين في مسألة الحضور الأخلاقي اليوناني في الفكر النقدي العربي القديم، وتخطي النظرة التجزيئية المبتسرة إلى هذا الحضور، وذلك بمحاولة تقديم دراسة لا تدعي الإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، ولكنها تزعم أنها قد تشكل مدخلا إلى الدراسة «الشاملة» التي تتبع أثر فلسفة الأخلاق الأرسطية في التراث النقدي العربي، وترصد أهم مظاهره ومستوياته.

أما المنهج المناسب والقادر على تحقيق هذين الهدفين، فهو بلا شك، المنهج التاريخي المدعم بالمنهج التحليلي النقدي؛ حيث إن هذا المنهج هو الكفيل بتمكيننا من تتبع أصول الفلسفة الأخلاقية التي أقام عليها الفلاسفة والبلاغيون المسلمون نظريتهم الأخلاقية في الشعر، ومن تحليل عناصر هذه الفلسفة، وبيان أهم تجليات حضورها في البلاغة العربية.

بناء على ما سبق، ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى محورين؛ استعرضنا في أولهما أهم عناصر الفلسفة الأخلاقية الأرسطية، وذلك من خلال عرض أصولها النظرية، وتصوراتها المفاهيمية. أما ثانيهما، فخصصناه لبيان أهم مظاهر حضور الفلسفة الأخلاقية الأرسطية في

---

(1) يشمل هذا الحكم أهم المعاجم التي وضعت حديثا للمصطلحات النقدية والبلاغية، وهي:
- طبانة، بدوي. **معجم البلاغة العربية**. دار المنارة، جدة - دار الرفاعي، الرياض، ط3، 1988.
- مطلوب، مطلوب. **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**. الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2006.
- مطلوب، مطلوب. **معجم مصطلحات النقد العربي القديم**. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001.

الفكر النقدي العربي القديم. إضافة إلى خاتمة سجلنا فيها أهم خلاصات البحث، ونتائجه، وآفاقه.

أولا: فلسفة الأخلاق الأرسطية: الأصول النظرية والتصورات المفاهيمية

1- الأخلاق عند أرسطو:

نشير، قبل الحديث عن فلسفة الأخلاق عند أرسطو والفلاسفة المسلمين، إلى أن غرضنا، في هذا المقام، ليس هو تفصيل القول في هذه الفلسفة، وإنما الاكتفاء باستعراض العناصر التي ستمكننا لاحقا من الوقوف على حقيقة الأثر الذي تركته فلسفة الأخلاق الأرسطية في التراث النقدي والبلاغي العربي، وبيان أهم مظاهر هذا التأثر في هذا التراث.

من المعلوم أن علم الأخلاق عند أرسطو جزء من العلم المدني، غايته البحث عن الخير الأسمى الخاص بالإنسان. فما هو هذا الخير؟

انطلق أرسطو في تحديده غاية علم الأخلاق من مبدأ يقول بأن غاية كل معرفة وصناعة إنما هي تحصيل خير ما[1]، وهذا الخير ليس واحدا، وإنما هو متعدد تعددَ الصناعات والأفعال والعلوم؛ فإذا كان الخير في الطب –على سبيل المثال– هو الصحة، فإنه في تدبير الحرب هو الظفر، وفي صناعة البناء هو البيت، وفي صناعة عمل السفن هو السفينة، أي أن الخير في كل صناعة وفعل إنما هو "الشيء الذي من أجله تفعل الصناعة سائر ما تفعله"، أو هو "الغاية التامة المقصودة في كل فعل واختيار"[2]. وقد اتفق الناس – بحسب أرسطو – على تسمية الخير الأسمى والغاية القصوى التي يقصدها علم الأخلاق بـ"السعادة". غير أن هؤلاء اختلفوا في تحديد هذه السعادة، فذهب "العامة" و"الجفاة" إلى أنها اللذة، ورأى أصحاب "المذاهب

---

(1) يقول أرسطو: "إن كل صناعة وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما نتشوق به خيرا ما. ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل". انظر:
– أرسطوطاليس. **الأخلاق**. ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1979، ص53.

(2) المرجع السابق، ص65.

الحسنة والأفعال الجميلة" أن السعادة هي الكرامة. وبالمقابل، ذهب البعض إلى أنها تكمن في الغنى والثراء.

وقد أنكر أرسطو ما ذهب إليه هؤلاء؛ فمذهب العامة مرفوض، لأنهم اختاروا في تحديدهم السعادة "سيرة البهائم"، وآثروا سيرة كثير من أصحاب السلطان المتمتعين باللذات[1]. ورأي أصحاب المذاهب الحسنة والأفعال الجميلة مردود؛ لأن الكرامة والجاه والشرف، بحسب هؤلاء، أمور متوقفة على مانح الشرف لا على ممنوحه. يقول أرسطو: "فأما الحسنو المذاهب وأصحاب الأفعال الجميلة فيقولون إن الخير والسعادة هما الكرامة: يرون أن الكرامة تكاد أن تكون غاية، وتكاد أن تكون الكرامة هي غاية سيرة صاحب تدبير المدن. وقد يُرى أن هذه الغاية أخس من المطلوب، وذلك أنه قد يظن أن الكرامة بأن تكون في المكْرَم أولى من أن تكون في المكرِم"[2].

أما الذين ذهبوا إلى أن السعادة هي المال والغنى، فيرد عليهم أرسطو بالقول بأن الغنى لا يمكن أن يكون هو الخير المطلوب؛ إذ رغم أنه شيء نافع جدا، إلا أنه يطلب لغيره، لا لذاته[3].

ويؤكد أرسطو، بعد هذه الردود، أن خير الإنسان الأسمى الكامل، وغايته القصوى التامة، هي السعادة؛ لأن السعادة مطلوبة ومختارة دائما لذاتها، ولا تكون أبدا وسيلة لغاية غيرها، ثم لأنها مكتفية بنفسها غير مفتقرة إلى خير آخر؛ ذلك بأن "الكامل بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبدا، ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشياء بهذه الصفة: السعادة. وذلك أن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضا لنفسها، لأنا قد نختار كل واحد منها،

---

[1] المرجع السابق، ص60.

[2] المرجع السابق، ص60.

[3] المرجع السابق، ص61.

ونحن لا نقصد بها غيرها. وقد نؤثرها أيضا للسعادة إذا ظننا أنا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها. فأما السعادة فليس من أحد يؤثرها من أجل هذه ولا من أجل شيء آخر غيرها أصلا"[1].

والسعادة أو الخير الكامل الذي يخص الإنسان عند أرسطو، "هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة"[2] الكاملة، وهذا يعني أن هذا الفعل مرتبط بالجزء الذي يخص الإنسان، وهو الجزء الناطق، دون الجزء النامي الغذائي الذي يعم الإنسان والنبات والحيوان، ودون الجزء الحسّاس الذي يشترك فيه الإنسان مع سائر الحيوان، كما يعني أن الخيرات الحقيقية التي هي الغاية المقصودة، إنما هي خيرات النفس دون غيرها[3].

أما الفضيلة الكاملة أو التامة التي لا تتحقق السعادة إلا بها، فهي بكل تأكيد فضيلة إنسانية، لأن المطلوب هو الخير الإنساني والسعادة الإنسانية، غير أن أرسطو يسارع إلى تأكيد أن هذه الفضيلة الإنسانية إنما هي نفسية، وليست جسمية، وهذا أمر طبيعي ما دامت السعادة فعلا من أفعال النفس لا الجسد. ولذلك نجد أرسطو يميز بين صناعة تدبير المدن وصناعة الطب، بكون الأولى، التي هي أشرف وأرفع مقاما، تعنى بأحوال النفس، بخلاف الثانية التي تقتصر على أحوال الجسم، ويدعو صاحب تدبير المدن إلى العناية بأحوال النفس. يقول أرسطو: "ولست أعني بالفضيلة الإنسية فضيلة الجسد، بل فضيلة النفس. ونحن نقول إن السعادة أفضل للنفس. فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس، إذ كنا نقول إن الفعل لها. وإذا كان هذا هكذا، فمن البين أنه واجب على صاحب تدبير المدن أن يعلم أحوال النفس كيف هي، كما يجب على من يعالج العيون ويعالج البدن كله أن يعلم

---

(1) المرجع السابق، ص66. ويقول أرسطو عن السعادة (ص66): "إن السعادة شيء كامل مكتفٍ بنفسه غاية للأشياء التي تفعل".

(2) المرجع السابق، ص68.

(3) المرجع السابق، ص67- 70.

أحوال العيون وأحوال البدن كله. هذا على أن تدبير المدن أشرف وأفضل من صناعة الطب"[1].

ويخلص أرسطو، بعد جملة من المقدمات، إلى أن الفضيلة "نوع من التوسط"، بخلاف الرذيلة التي من خصائصها الإفراط والتفريط. يقول أرسطو معرفا الفضيلة: "فالفضيلة إذا حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل. وهي متوسطة فيما بين خسيستين أحدهما بالزيادة، والآخر بالنقصان. وأيضا يعرض ذلك لبعض الخسائس بنقص عن الواجب في العوارض والأفعال، وبعضها بالزيادة فيهما، فأما الفضيلة فإنها تستخرج المتوسط وتختاره. فلذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية، توسطا، ولكنها من حيث الفضل والكمال غاية"[2].

وهكذا، فإن الشجاعة – على سبيل المثال- فضيلة، لأنها، بحسب أرسطو، وسط بين رذيلتين، هما: الخوف والتقحُّم (التهور). والعفة فضيلة، لأنها وسط بين الشره أو الفجور وانعدام الإحساس. والسخاء وسط بين التبذير والتقتير[3]. وكبَر النفس وسط بين التنفج أو الغرور وصغر النفس أو الجبن[4]. والحِلم وسط بين الغضب وغياب الغضب[5]. والكرم وسط بين النذالة والبذخ[6]، والصدق وسط بين التباهي والكتمان[7]، إلى غير ذلك من الأفعال والانفعالات الإنسانية التي تحتمل الوسط.

---

(1) المرجع السابق، ص81. ويؤكد أرسطو رأيه في الفضيلة الإنسية في موضع آخر بقوله (ص82): "وينبغي أن نلغي ذكر الجزء الغذي لأنه معرى من الفضيلة الإنسية".

(2) المرجع السابق، ص96- 97. يؤكد أرسطو ذلك في مواضع أخرى بقوله: "فالفضيلة إذن نوع من التوسط، بمعنى أنها تستهدف الوسط". ص96. وقوله أيضا: "إن خصائص الرذيلة هي الإفراط والتفريط، وخصائص الفضيلة هي التوسط". ص96.

(3) المرجع السابق، ص98.

(4) المرجع السابق، ص98-99.

(5) المرجع السابق، ص99.

(6) المرجع السابق، ص150.

(7) المرجع السابق، ص165.

والفضيلة عند أرسطو صنفان: فكرية أو عقلية، ومن خصائصها أنها تنال وتتزيد بالتعلم، ولذلك تحتاج، قصد تحصيلها، إلى دربة طويلة ومدة من الزمان. وخلقية، تكتسب بالتعود[1]. وهكذا، ينفي أرسطو أن تكون الفضائل فطرية طبع عليه الإنسان، لأن الطبع يستحيل تغييره، وكل ما في الأمر أن الإنسان يكتسبها، لأنه مفطور ومطبوع على قبولها ورسوخها في النفس[2].

2- الأخلاق الأرسطية في الفلسفة الإسلامية:

لاحظ أغلب الباحثين في الفلسفة الإسلامية أن الفلسفة الأخلاقية اليونانية عامة، تعد من أقل فروع الفلسفة حظا من عناية الفلاسفة المسلمين. لكن رغم ذلك، تؤكد الكتب والرسائل التي وصلتنا أن هذه الفلسفة كانت معروفة لدى الفلاسفة والمتكلمين المسلمين منذ وقت مبكر، ففي كتاب **كليلة ودمنة** لعبد الله ابن المقفع (ت 142هـ)، نقرأ على لسان الفيلسوف بيدبا نصا يكاد يلخص لنا نظرية الفلاسفة اليونانيين في الأخلاق. يقول بيدبا مخاطبا الملك: أيها الملك: إني وجدت الأمور التي يختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان أربعة، وفيها جماع كل ما في العالم، وهي: الحكمة والعفة والعقل والعدل. فالعلم والأدب والروية داخلة في باب الحكمة. والحلم والصبر والرفق والوقار داخلة في باب العقل. والحياء والكرم والصيانة والأنفة داخلة في باب العفة. والصدق والمراقبة والإحسان وحسن الخلق داخلة في باب العدل. فهذه هي المحاسن وأضدادها هي المساوئ[3].

وحين ننتقل إلى القرن الثالث نجد هذه الفلسفة حاضرة لدى أكثر من واحد، فهي حاضرة في كتابات الجاحظ، البلاغي والمتكلم المعتزلي المعروف، الذي أخذ بنظرية الأوساط

---

(1) المرجع السابق، ص85.

(2) المرجع السابق، ص86.

(3) ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تنقيح: لويس شيخو، دار المشرق، بيروت، ط15، 2009، ص14.

الأرسطية في الأخلاق في عدد من مصنفاته، خاصة في رسالتيه "المعاش والمعاد"، و"التربيع والتدوير"؛ حيث دافع عن نظرية التوسط والاعتدال، وذهب إلى أن التزام الوسط مرغوب فيه. ولذلك وجب على المرء لزوم هذا الوسط في كل شيء. أما الإفراط والتفريط فكلاهما مرذول[1].

كما نجدها حاضرة لدى الكندي (ت 256هـ)، الذي ميز، في سياق حده الفضائل الإنسانية، بين الفضائل التي تكون "في النفس"، وهي الحكمة والنجدة والعفة[2]. وتلك التي تكون "فيما يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس"، وهي العدل[3]. ورأى أن كل فضيلة من الفضائل التي تكون في النفس، والتي هي الفضائل "الحقة للإنسانية"[4]، في نظره، إنما هي "سورٌ للفضائل"، لأن الفضائل وسط أو اعتدال بين طرفين متضادين، هما: الإفراط والتقصير، وكلاهما "رذيلة"، و"خروج عن الاعتدال"[5].

أما عندما نصل إلى القرن الرابع، فإننا نكون قد وصلنا إلى عصر نضج فلسفة الأخلاق - على مذهب أرسطو خاصة- لدى الفلاسفة والشراح المسلمين. ففي هذا القرن

---

(1) انظر لمزيد من التفصيل:

- الجاحظ، عمرو بن بحر. رسالتا المعاش والمعاد والتربيع والتدوير، ضمن: **رسائل الجاحظ**. تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1979، ج1، وج3.

- السيد أحمد، عزت. **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2005، ص87.

- راضي، عبد الحكيم. **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**. مكتبة الآداب، القاهرة، ط3، 2006، ص135.

(2) كندي، يعقوب. رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها، ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، لجنة التاليف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1978، ص197.

(3) المرجع السابق، ص127.

(4) المرجع السابق، ص129.

(5) المرجع السابق، ص128.

يبرز اسم أبي نصر الفارابي، الذي يعد، بحسب عبد الرحمن بدوي، أول فيلسوف إسلامي يعنى عناية واضحة بكتاب **نيقوماخيا** لأرسطو[1].

يتابع الفارابي أرسطو، ويحاول شرح نظريته في الأخلاق، فيرى أن السعادة هي غاية ما يطمح إليه الإنسان، وأنها أفضل الخيرات وأعظمها وأتمها، لأنها غاية دائما، ولا تكون أبدا وسيلة لغاية أخرى. يقول الفارابي: "ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا إلى أن نسعى بها لغاية ما أخرى غيرها، ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها. فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها"[2].

ولا تتحقق السعادة إلا بالأفعال الجميلة المقصودة لذاتها التي يأتيها الإنسان عن إرداة واختيار في كل زمان[3]. وهذه الأفعال إنما تصدر عن هيئات وملكات تسمى الفضيلة

(1) عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب **الأخلاق** لأرسطو، ص18. كما أنه في أواخر هذا القرن وأوائل القرن الخامس سيظهر اسم علم من أعلام الأخلاق خلال هذه الفترة، وهو مسكويه (ت 421هـ) الذي يمثل كتابه: **تهذيب الأخلاق**. تحقيق: عماد الهلالي، دار الجمل، بيروت، ط1، 2011، "قمة الإبداع الأخلاقي في أجواء الفكر العربي والإسلامي في ذلك العصر". عماد الهلالي، مقدمة التحقيق، ص9. وقد اقتصرنا على عرض نظرية الفارابي دون مسكويه لأسباب موضوعية وتاريخية لها تعلق بموضوع بحثنا؛ إذ إن الفارابي كان معاصرا لقدامة الذي سنرى، فيما بعد، أنه كان فاتحة عهد جديد في التفكير البلاغي العربي، وأنه كان أول بلاغي يعنى عناية واضحة بأخلاق أرسطو، ويتأثر بنظريته الأخلاقية، ويتمثلها في صياغة نظريته في الشعر العربي عامة، وفي تصوره للمعاني والأغراض الشعرية خاصة. أما مسكويه فهو متأخر عن قدامة.

(2) الفارابي، أبو نصر. **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**. تحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987، ص179. وانظر له أيضا: **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تقديم: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط8، 2002، ص106.

(3) يقول الفارابي في **رسالة التنبيه** (ص183): "فهذه التي قيلت هي الشرايط التي إذا كانت في الأفعال الجميلة نيلت بها السعادة لا محالة، وهي أن يفعل طوعا، وباختيار، وأن يكون اختيارنا لها لأجل ذواتها، وأن يكون ذلك في كل ما نفعله، وفي زمان حياتنا بأسره". ويقول في **آراء أهل المدينة الفاضلة** (ص106): "والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة".

الإنسانية، أو الخلق الجميل. وبالمقابل، تلحق الإنسانَ الشقاوةُ متى كانت أفعاله التي يأتيها عن طوع واختيار قبيحة، لأنها تكون صادرة عن خلق قبيح[1].

والأخلاق، سواء كانت جميلة حسنة أو قبيحة مذمومة، إنما هي مكتسبة بالعادة والتكرار. وعليه، يمكن تغييرها ومفارقتها إلى غيرها متى أراد الإنسان ذلك. يقول الفارابي: "إن الأخلاق كلها –الجميل منها والقبيح– هي مكتسبة، ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصِّل لنفسه خلقا، ومتى صادف أيضا نفسه في شيء ما على خلق ما إما جميل وإما قبيح أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق. والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد. وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة، زمانا طويلا، في أوقات متقاربة، فإن الخلق الجميل إنما يحصل عن الاعتياد، وكذلك الخلق القبيح إنما يحصل عن الاعتياد"[2]. ويستدل الفارابي على أن الأخلاق إنما مكتسبة تنال بالعادة والتكرار بما يحدث في المدن، حيث يعمد أصحاب السياسات إلى تعويد أهل المدن على فعل الخير لجعلهم خيارا[3].

وانطلاقا من كون الأخلاق مكتسبة، تُنال بالعادة والتّكرار، جعل الفارابي عوارض النفس أو الأخلاق، مما يستحق عليه الإنسان المدح أو الذم. فهو يمدح متى كانت أخلاقه محمودة جميلة؛ أي "على ما ينبغي"، ويذم متى كانت أخلاقه مذمومة قبيحة؛ أي "على غير ما ينبغي"[4].

---

(1) يقول الفارابي: "والشقاوة تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه بضد هذه التي قيلت، وهو أن يفعل الأفعال القبيحة طوعا، ويختارها في كل ما يفعل، وفي زمان حيواته بأسرها". **رسالة التنبيه**، ص184. ويقول أيضا: "والذي به تكون الأفعال وعوارض النفس إما جميلة وإما قبيحة يسمى الخلق. والخلق الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال وعوارض النفس الجميلة هو الخلق الجميل، والخلق القبيح هو الذي تصدر به عن الإنسان الأفعال القبيحة". المرجع السابق، ص187.

(2) المرجع السابق، ص191.

(3) المرجع السابق، ص193.

(4) المرجع السابق، ص181.

ويمضي الفارابي إلى بسط نظرية أرسطو في الوسط الفاضل، مؤكدا أن التوسط والاعتدال مطلوب في كل شيء، فهو مطلوب في الأمور التي تحصل بها الصحة؛ كالطعام، والتعب. ومطلوب في الأفعال التي تحصِّل الخلق الجميل[1]. أما زوال هذه الأفعال عن حال الوسط والاعتدال، سواء بالزيادة على ما ينبغي، أو النقصان عما ينبغي، فإن ذلك يفضي إلى زوال الأخلاق الجميلة، وإكساب المرء الأخلاق القبيحة[2].

ويذكر الفارابي جملة من الأمثلة مما هو مشهور من الأخلاق الجميلة، أو الفضائل الإنسانية التي هي وسط بين رذيلتيْ الإفراط والتفريط. فالشجاعة – على سبيل المثال- فضيلة إنسانية، وهي تحدث بتوسط في الإقدام على الأمور المفزعة والإحجام عنها، ذلك بأن الإفراط في الإقدام يكسب التهور، والتفريط فيه يكسب الجبن[3]. والسخاء يحصل بتوسط في حفظ المال وإنفاقه، فالزيادة في حفظه والنقصان في إنفاقه يكسب البخل والتقتير. وبالمقابل، يؤدي النقصان في حفظه والزيادة في إنفاقه إلى التبذير، وكلاهما قبيح[4].

هذه بإيجاز، فلسفة الأخلاق الأرسطية، وهذه هي ملامحها العامة ومفاهيمها الرئيسة التي نفترض أن فريقا من النقاد والبلاغيين العرب قد تأثروا بها، وأفادوا منها في نظرهم إلى الشعر العربي. والسؤال الذي نطرحه هنا، والذي سنحاول الإجابة عنه في المبحث الثاني من هذه الدراسة، هو: ما هي تجليات هذا الأثر في الفكر النقدي العربي القديم؟

(1) يقول الفارابي: "وكما أن الأمور التي بها تحصل الصحة إنما تحصل بها متى كانت تلك الأمور بحال توسط، كذلك الأفعال التي تحصل الخلق الجميل إنما تحصله متى كانت أيضا بحال توسط". المرجع السابق، ص194.

(2) المرجع السابق، ص195، 196.

(3) المرجع السابق، ص199.

(4) المرجع السابق، ص200.

ثانيا: أثر فلسفة الأخلاق الأرسطية في التراث النقدي العربي

1- دراسات ما قبل الدراسة: مراجعة نقدية:

إن الدراسات والأبحاث التي عالجت، بشكل من الأشكال، مسألة حضور فلسفة الأخلاق اليونانية عامة، والأرسطية خاصة، في التراث النقدي والبلاغي العربي كثيرة ومتنوعة، إلى درجة يصعب حصرها ومراجعتها في هذه الورقات المعدودات. لذلك، نجد أنفسنا، نظرا لضيق المجال، مضطرين إلى انتخاب دراستين، والاكتفاء بمراجعتهما؛ الأولى هي دراسة إبراهيم سلامة الموسومة بـ**بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**. والثانية، هي دراسة جابر عصفور التي تحمل عنوان: **مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي**. وذلك لعدة اعتبارات؛ في مقدمتها القيمة العلمية والتاريخية لهاتين الدراستين، بوصفهما مؤسِّستين وموجِّهتين لأغلب الأبحاث التي أنجزت بعد صدورهما، والتي اكتفت، في الغالب، بترديد الأحكام التي تضمنتها دون تمحيص أو مساءلة.

ويمكن القول – قبل مراجعة هاتين الدراستين- إن الجامع بين هذه الدراسات والأبحاث هو تجاوزها الطرح المبسط للمسألة الأخلاقية في الفكر النقدي العربي القديم، الذي نجده في كتابات كثير من الباحثين الذين عالجوا مسألة الأخلاق في التراث النقدي العربي، ذلك بأن أصحابها بحثوا في الأصول اليونانية للحضور الأخلاقي في كتابات النقاد والبلاغيين العرب القدامى. وهذه حسنة من حسنات هذه الدراسات.

لكن ما يعاب عليها، أن أغلبها طرح هذه المسألة طرحا جزئيا مبتسرا، في سياق تناولها علاقة البلاغة العربية بالتراث اليوناني جملة، مع التركيز على الأثر المنطقي. وثمة مظهر آخر لهذه الجزئية، يتمثل في أن كثيرا من هذه الدراسات وجهت اهتمامها بشكل خاص إلى قدامة بن جعفر، وأغفلت النقاد والبلاغيين الآخرين ممن جاؤوا بعده، وتأثروا بفلسفة الأخلاق الأرسطية - بطريق مباشر أو غير مباشر- في وضع تصورهم للمعاني

والأغراض الشعرية، وهذا ما جعلها تنآى عن تقديم صورة واضحة وشاملة عن الحضور الأخلاقي الأرسطي في المدونة النقدية العربية القديمة ككل.

أضف إلى ذلك، أن بعض الدراسات ركزت على المقارنة بين الحضور الأخلاقي عند قدامة بن جعفر وحازم القرطاجني، وهما أبرز ناقدين نجد لديهما هذا الحضور، بالتراث الأخلاقي الأفلاطوني وليس الأرسطي. وهذا ما جعل هذه الدراسات تصل – في بعض الأحيان– إلى نتائج غير دقيقة.

لقد خصص إبراهيم سلامة في الكتاب الذي سبق ذكره، فقرات معدودة للحديث عن علاقة قدامة بالأخلاق الأرسطية، حيث رأى أن قدامة في حديثه عن المديح والهجاء "ينقل عن فيلسوف الأخلاق ما كتبه فيها خاصا بالخطابة"، وأنه لا بد أن يكون قد قرأ كتاب الخطابة[1]. ففي هذا الكتاب يتحدث أرسطو، بحسب سلامة، عن السعادة، وفيه يذكر "أمهات الفضائل" التي ذكرها قدامة، وهي "العدالة والشجاعة والعفة والسخاء والعظمة وغيرها من الاستعدادات الخلقية التي من طبيعتها فضائل نفسية لها ما للسعادة من الأثر النفسي"[2].

ولاحظ سلامة أن الفرق بين أرسطو وقدامة يتمثل في كون الأول "لم ينص على «العقل»، لأنه مفروض ابتداء، ولأن من تصدر عنه هذه الأمهات من الفضائل هو متصف بالعقل طبعا"[3].

وهناك فرق آخر، يكمن هذه المرة في أن أرسطو يتحدث عن جملة من "الفضائل الجسمية"، مثل "الصحة" و"الجمال" وغيرهما من الفضائل التي تنشأ عنهما، إلا أن قدامة يترك هذه الفضائل، ويستبعدها، ويكتفي فقط – بحسب الباحث دائما– بالإشارة العابرة إليها،

(1) سلامة، إبراهيم. **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1950، ص98.

(2) المرجع السابق، ص99.

(3) المرجع السابق، ص99.

قائلا: "وقد تفنن الشعراء في المديح بأن يصفوا حسن خِلقة الإنسان!"[1] وبالمقابل، سجل سلامة أن قدامة وجّه "عنايته كلها إلى الفضائل النفسية أصولها ومشتقاتها"[2].

ويعود قدامة مرة أخرى إلى أرسطو وإلى كتابه الخطابة، وهذه المرة عند حديثه عن الهجاء؛ إذ إن ما قاله قدامة، تحت عنوان "نعت الهجاء"[3]، يكاد يكون - بحسب سلامة- ترجمة حرفية للفقرة الثامنة عشرة من الفصل السادس من الكتاب الأول للخطابة[4].

وكان إبراهيم سلامة قد أشار، في موضع آخر من الكتاب، وفي سياق حديثه عن «مذهب الغلو» عند قدامة، إلى أن من الحسنات التي لمحها لديه، تعريفه الفضيلة بأنها «وسط بين طرفين مذمومين»، مضيفا أن هذا التعريف، "يعرفه كل من درس كتاب الأخلاق أو كتاب الخطابة لأرسطو"[5].

هذه هي المواضع التي تحدث فيها إبراهيم سلامة عن علاقة قدامة بفلسفة الأخلاق عند أرسطو، وهذا هو رأيه في هذه العلاقة. ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن ما قاله سلامة بخصوص هذه العلاقة غير دقيق، وذلك لأن الباحث اقتصر على المقارنة بين ما ورد في نقد قدامة، وما كتبه أرسطو في **خطابته**، مع أن كل الشواهد تدل على أن قدامة لم يكتف بما ورد في **الخطابة**، وإنما تجاوزه إلى ما كتبه أرسطو في كتاب الأخلاق، وهو الكتاب الذي أفاد منه قدامة إفادة واسعة. وقد دفعت هذه المقارنة الجزئية الباحث إلى إصدار جملة من الأحكام غير

---

(1) المرجع السابق، ص99.

(2) المرجع السابق، ص99.

(3) يقصد سلامة قول قدامة: إنه قد سهل السبيل إلى معرفة وجه الهجاء وطريقته ما تقدم من قولنا في باب المديح وأسبابه، إذ كان الهجاء ضد المديح، فكلما كثرت أضداد المديح في الشعر كان أهجى له". ينظر:
- ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**. تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1978، ص92.

(4) نص هذه الفقرة بحسب الترجمة المعتمدة من قبل الباحث هو: "وفيما يتعلق بالفضائل القابلة للإنكار أو المناقشة، تستمد الأقيسة من العبارة الآتية: خير كل ما كان ضده شراً". **بلاغة أرسطو**، ص99.

(5) المرجع السابق، ص96. لكن رغم ذكر الباحث كتاب الأخلاق هنا، إلا أنه يكتفي بالإحالة إلى كتاب الخطابة، مما يرجح عدم اطلاعه عليه.

الصائبة، منها أن قدامة خالف أرسطو مرة عندما ذكر العقل ضمن الفضائل، وخالفه مرة ثانية عندما استبعد الفضائل الجسمية من جملة الفضائل الإنسانية. ولو عاد الباحث إلى الترجمة العربية القديمة للخطابة، أو وسع دائرة المقارنة لتشمل كتاب الأخلاق، لوجد أن العقل أو الحكمة فضيلة من الفضائل الإنسانية عند أرسطو أيضا، ولأدرك أن قدامة حين استبعد هذه الفضائل فإنه كان يتابع في ذلك أرسطو، ويتمثل موقفه من هذه الفضائل.

أما قوله بأن قدامة قد اكتفى، بعد استبعاده الفضائل الجسمية، بالإشارة العابرة إليها، ففيه مغالطة كبيرة، بل وتحريف لنص قدامة الذي سبق ذكره؛ إذ إن ما قاله قدامة هو: "وقد يتفنن الشعراء في المديح بأن يصفوا حسن خُلق (بضم حرف القاف لا بكسره) الإنسان، ويعددوا أنواع الأربع الفضائل التي قدمنا ذكرها..."[1]. وحتى لو عرفنا أن هذا التحريف ليس متعمدا من الباحث، وإنما هو تحريف يرد في النسخة القديمة من نقد الشعر[2] التي اعتمدها الباحث، فإن ذلك لا يخلي مسؤوليته؛ إذ كان عليه أن يمحص هذا القول، وأن يتنبه إلى أنه لا ينسجم، بأي حال من الأحوال، مع تصور قدامة للأغراض الشعرية عامة، ولغرض المدح خاصة، وهو التصور الذي تكوّن لديه نتيجة اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو عامة، وفلسفته الأخلاقية خاصة.

أما جابر عصفور فيؤكد، في سياق حديثه عن الفضائل التي يكون بها المدح عند قدامة، أن حديث قدامة عن هذه الفضائل، "يذكرنا بالفضائل الأربع التي تحدث عنها أفلاطون في الجمهورية"[3]. ثم افترض أن قدامة "يفيد في هذا المجال من أفلاطون"[4]. لكنه

---

(1) المرجع السابق، ص67.

(2) انظر: ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط1، 1302، ص21. وقد تكرر الخطأ نفسه في النشرة التي عني بضبطها وشرحها محمد عيسى منون، والتي صدرت عن المطبعة المليجية، بمصر، عام 1934، ص40.

(3) عصفور، جابر. **مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي**. دار التنوير، بيروت، ط3، 1983، ص90- 91.

(4) المرجع السابق، ص91.

لاحظ بعد ذلك أن تصور قدامة لكل فضيلة من هذه الفضائل "لا يتطابق مع المفهوم الأفلاطوني، بل يختلف عنه اختلافا بينا"[1].

واستشهد على ذلك بمفهوم العدل، حيث ذهب إلى أن العدل عند أفلاطون يعني أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات"[2]. ورأى أن هذا التصور للعدل يختلف عن "المفهوم الإسلامي الأصيل الذي لا يؤمن بالطبقية، بل يسمح للفرد بالانتقال من مستوى إلى آخر تبعا لاجتهاده وتقواه"[3]. وهذا ما جعل تصور قدامة للعدل - بحسب عصفور - يبدو مختلفا عن تصور أفلاطون، لأن العدل عند قدامة، يشير إلى "الكرم الذي يزيل التفاوت بين الناس ويجعل غنيهم أشبه بفقيرهم"![4] وهذا ما جعله - بحسب عصفور - يستخدم السخاء في موضع العدل؛ إذا نجده "يحدد الفضائل - مرة - على أنها «العقل والشجاعة والعدل والعفة» كما يحددها - مرة أخرى - على أنها «العقل والشجاعة والسخاء والعفة»"[5].

هكذا فهم عصفور العدل عند قدامة، فهذا المفهوم بحسبه مفهوم أفلاطوني، وما نجده من اختلاف بيّن بين مفهوم العدل عندهما إنما راجع إلى المرجعية الإسلامية التي يدين بها قدامة، والتي تلغي التفاوت الطبقي الذي يقول به أفلاطون. وكأن ما جعل قدامة يتبنى مفهوما مختلفا للعدل والعدالة، ويتردد في استخدام مصطلح العدل، مؤثرا عليه مصطلح السخاء، هو هذه المرجعية!

ونؤكد أن هذا التصور الذي يقدمه عصفور لمفهوم العدل عند قدامة غير دقيق، ذلك بأن الباحث -كما يبدو- لم يعد إلى كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، ولا إلى كتاب **الأخلاق**

---

(1) المرجع السابق، ص91.

(2) المرجع السابق، ص91.

(3) المرجع السابق، ص91.

(4) المرجع السابق، ص91.

(5) المرجع السابق، ص 91.

الصائبة، منها أن قدامة خالف أرسطو مرة عندما ذكر العقل ضمن الفضائل، وخالفه مرة ثانية عندما استبعد الفضائل الجسمية من جملة الفضائل الإنسانية. ولو عاد الباحث إلى الترجمة العربية القديمة للخطابة، أو وسع دائرة المقارنة لتشمل كتاب الأخلاق، لوجد أن العقل أو الحكمة فضيلة من الفضائل الإنسانية عند أرسطو أيضا، ولأدرك أن قدامة حين استبعد هذه الفضائل فإنه كان يتابع في ذلك أرسطو، ويتمثل موقفه من هذه الفضائل.

أما قوله بأن قدامة قد اكتفى، بعد استبعاده الفضائل الجسمية، بالإشارة العابرة إليها، ففيه مغالطة كبيرة، بل وتحريف لنص قدامة الذي سبق ذكره؛ إذ إن ما قاله قدامة هو: "وقد يتفنن الشعراء في المديح بأن يصفوا حسن خُلق (بضم حرف القاف لا بكسره) الإنسان، ويعددا أنواع الأربع الفضائل التي قدمنا ذكرها..."[1]. وحتى لو عرفنا أن هذا التحريف ليس متعمدا من الباحث، وإنما هو تحريف يرد في النسخة القديمة من نقد الشعر[2] التي اعتمدها الباحث، فإن ذلك لا يخلي مسؤوليته؛ إذ كان عليه أن يمحص هذا القول، وأن يتنبه إلى أنه لا ينسجم، بأي حال من الأحوال، مع تصور قدامة للأغراض الشعرية عامة، ولغرض المدح خاصة، وهو التصور الذي تكوّن لديه نتيجة اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو عامة، وفلسفته الأخلاقية خاصة.

أما جابر عصفور فيؤكد، في سياق حديثه عن الفضائل التي يكون بها المدح عند قدامة، أن حديث قدامة عن هذه الفضائل، "يذكرنا بالفضائل الأربع التي تحدث عنها أفلاطون في الجمهورية"[3]. ثم افترض أن قدامة "يفيد في هذا المجال من أفلاطون"[4]. لكنه

---

(1) المرجع السابق، ص67.

(2) انظر: ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط1، 1302، ص21. وقد تكرر الخطأ نفسه في النشرة التي عني بضبطها وشرحها محمد عيسى منون، والتي صدرت عن المطبعة المليجية، بمصر، عام 1934، ص40.

(3) عصفور، جابر. **مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي**. دار التنوير، بيروت، ط3، 1983، ص90- 91.

(4) المرجع السابق، ص91.

لاحظ بعد ذلك أن تصور قدامة لكل فضيلة من هذه الفضائل لا يتطابق مع المفهوم الأفلاطوني، بل يختلف عنه اختلافا بينا[1].

واستشهد على ذلك بمفهوم العدل، حيث ذهب إلى أن العدل عند أفلاطون يعني أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات[2]. ورأى أن هذا التصور للعدل يختلف عن المفهوم الإسلامي الأصيل الذي لا يؤمن بالطبقية، بل يسمح للفرد بالانتقال من مستوى إلى آخر تبعا لاجتهاده وتقواه[3]. وهذا ما جعل تصور قدامة للعدل - بحسب عصفور - يبدو مختلفا عن تصور أفلاطون، لأن العدل عند قدامة، يشير إلى الكرم الذي يزيل التفاوت بين الناس ويجعل غنيهم أشبه بفقيرهم![4] وهذا ما جعله - بحسب عصفور - يستخدم السخاء في موضع العدل؛ إذا نجده يحدد الفضائل - مرة - على أنها «العقل والشجاعة والعدل والعفة» كما يحددها - مرة أخرى - على أنها «العقل والشجاعة والسخاء والعفة»[5].

هكذا فهم عصفور العدل عند قدامة، فهذا المفهوم بحسبه مفهوم أفلاطوني، وما نجده من اختلاف بيّن بين مفهوم العدل عندهما إنما راجع إلى المرجعية الإسلامية التي يدين بها قدامة، والتي تلغي التفاوت الطبقي الذي يقول به أفلاطون. وكأن ما جعل قدامة يتبنى مفهوما مختلفا للعدل والعدالة، ويتردد في استخدام مصطلح العدل، مؤثرا عليه مصطلح السخاء، هو هذه المرجعية!

ونؤكد أن هذا التصور الذي يقدمه عصفور لمفهوم العدل عند قدامة غير دقيق، ذلك بأن الباحث -كما يبدو- لم يعد إلى كتاب الجمهورية لأفلاطون، ولا إلى كتاب الأخلاق

---

(1) المرجع السابق، ص91.
(2) المرجع السابق، ص91.
(3) المرجع السابق، ص91.
(4) المرجع السابق، ص91.
(5) المرجع السابق، ص 91.

لأرسطو، فلو أن الباحث عاد إلى كتاب الجمهورية، ولم يكتف بالقراءة الجزئية للدراسة المطولة التي أنجزها مترجمه زكريا إبراهيم، لأدرك سر عدم "تطابق" مفهوم العدل عند قدامة مع مفهومه عند أفلاطون.

يتحدث أفلاطون في الجمهورية عن الفضائل الأربع في الدولة، وهي الحكمة والشجاعة والعدل[1] والاعتدال[2]، الذي هو "انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة"، و"نوع من النظام والتحكم في اللذات والانفعالات"[3].

ويقدم أفلاطون للعدل أو العدالة جملة من التعريفات التي تخدم تصوره للمجتمع، وتهدف إلى الحفاظ على التفاوت الطبقي داخله، ذلك بأن العدل يتحقق عندما يلتزم كل فرد بأداء وظيفة واحدة في المجتمع، هي الوظيفة الخاصة به "التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها"[4]. ولذلك، فالعدل يقتضي أن تقتصر كل طائفة من طوائف المجتمع الثلاث على احترام مجالها الخاص بها، وأن تتولى العمل الذي يلائمها في الدولة[5]. أما تبادل الأدوار بين هذه الفئات، والخلط بينها، وتعدي المرء على وظائف الغير، فهو "ظلم" يشكل "وبالا على الدولة"، ويجر عليها "أوخم العواقب" ويرقى إلى مستوى "الجريمة"[6].

من هنا، نخلص إلى أن مفهوم العدل عند أفلاطون ذو بعد سياسي وليس أخلاقيا، أي أنه ليس فضيلة من الفضائل. وهذا ما يؤكده فؤاد زكريا في مقدمته للكتاب التي يفترض أن عصفور قد أفاد منها. يقول: "ففكرة العدالة تبدو منتمية إلى مجال الأخلاق بقدر ما تنتمي

---

(1) أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**. دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية، 2004، ص297.

(2) المرجع نفسه، ص301.

(3) المرجع نفسه، ص301. وهذا التعريف يتوافق مع التعريف الذي نجده في محاورة فيدون، وهو "ألا يترك المرء الرغبات تغمره بل أن يعاملها في استهانة ويكبح جماحها". انظر:
- أفلاطون. **فيدون (في خلود النفس)**. ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط3، 2001، ص133.

(4) أفلاطون. **الجمهورية**، ص304.

(5) المرجع السابق، ص307.

(6) المرجع السابق، ص306.

إلى مجال السياسة. وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن "الفضائل" الرئيسية الأربع. ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة في مجال السياسة أولا لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هي الغالبة على تفكير أفلاطون في هذا الموضوع، وبأن آراءه الأخلاقية في العدالة قد تكون متأثرة –بطريقة لا شعورية على الأقل- بمواقفه السياسية"[1].

كما أن عصفور لو عاد إلى كتابيْ **الخطابة والأخلاق** لأرسطو، لأدرك مصدر العدل عند قدامة، ولعرف أصول هذه الفضائل، لأن قدامة لم يأخذ من أرسطو نظرية الوسط فقط كما يوحي بذلك كلام عصفور[2]، وإنما أخذ منه فضيلة العدل أيضا، وهي الفضيلة التي ذكرها في كتابيه **الأخلاق والخطابة**، والتي فهمها المترجمون والشراح المسلمون على أنها تعني البر[3]. ولعل هذا ما سوغ لقدامة جعل السخاء مرادفا للعدل[4].

أضف إلى ذلك أن أفلاطون لم يربط هذه الفضائل بالمدح ولا بالذم، كما فعل أرسطو ومن حذا حذوه من الشراح والفلاسفة المسلمين؛ فقد كان غرض أرسطو في الخطابة خاصة، أن يستعرض الفضائل والرذائل التي يكون بها المدح والذم، لأن المادح والذام كلاهما في نظره يقصد هذه الفضائل وهذه الرذائل. ولذلك نجده يقرن حديثه عنها بالحديث عن المدح والذم[5]. أما ابن رشد (ت 595هـ)، شارح أرسطو، فقد كان أكثر دقة ووضوحا في بيان علاقة الفضيلة بغرض المدح، فقال: "وأما تعريف الفضيلة ما هي فأولى المواضع

---

(1) فؤاد زكريا. **مقدمة الجمهورية**، ص121.

(2) عصفور، جابر. **مفهوم الشعر**، ص91.

(3) انظر:

- أرسطوطاليس. **الخطابة**. (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1979، ص38.

- ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت- بيروت: وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، 1959، ص72.

(4) ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**، ص66- 68.

(5) أرسطو. **الخطابة**، ص38.

بذكرها هو عند القول في الأشياء التي يمدح بها، لأن تعريف الفضيلة خاص بالمادح، ولذلك وجب أن يكون المادح هو الذي يعرف باستقصاء الفضيلة والفضائل[1]. ولهذا السبب أدرج ابن رشد حديثه عن الفضائل والرذائل تحت فصل: "القول في المدح والذم"[2].

2- تجليات الفكر الأخلاقي الأرسطي في مصنفات النقاد والبلاغيين العرب:

2-1: كتاب نقد الشعر، لقدامة بن جعفر:

اتفقت المصادر العربية القديمة على أن قدامة بن جعفر لم يكن ممن يضرب به المثل في البلاغة ونقد الشعر فحسب، وإنما كان، إلى جانب ذلك، منطقيا فيلسوفا بارعا في صناعة الحساب[3]. وقد أهلته هذه المعارف المتنوعة التي استقاها من مصادر مختلفة، ليكون أول فاتح "لباب النقد والبلاغة في وجه الضيف اليوناني"[4]، وأول ناقد يصنف في نقد الشعر، أي في علم جيده ورديئه، كتابا نهج فيه طريقا لم يألفه الناس من قبل، فكان هذا الكتاب، باتفاق الباحثين، القدماء والمحدثين، أول اجتهاد حقيقي لإخضاع الأدب للمقاييس الفلسفية[5].

وانطلاقا من هذا المعطى، نعدّ كتاب **نقد الشعر** فاتحة عهد جديد في التفكير النقدي والبلاغي العربي، لأنه شرع منهجا جديدا يختلف تمام الاختلاف عن المناهج التي كانت

---

(1) ابن رشد. **تلخيص الخطابة**، ص48.

(2) المرجع السابق، ص71.

(3) يقول أبو الفرج النديم في ترجمته له: "كان قدامة أحد البلغاء والفصحاء والفلاسفة الفضلاء ممن يشار إليه في علم المنطق". ينظر:

- النديم، النديم. **الفهرست**. تحقيق: رضا تجدد، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1988، ص144. ويقول ياقوت الحموي: "كان [قدامة] أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء وممن يشار إليه في علم المنطق... قرأ واجتهد وبرع في صناعتي البلاغة والحساب، وقرأ صدرا صالحا من المنطق، وهو لائح على ديباجة تصانيفه". ينظر:

- الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء**. تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ج5، ص2235-2236.

(4) الغازي، علال. **مناهج النقد الأدبي بالمغرب**، ص551.

(5) حسين، طه. **تمهيد في البيان العربي**، ص16.

سائدة قبله؛ منهج يصح وصفه بمنهج المتأخرين في نقد الشعر، وهو يقابل منهج المتقدمين الذي نجده لدى أولئك العلماء بالشعر الذين كانوا - على مستوى القول على الأقل- بعيدين عن التأثر بالتراث اليوناني، ورافضين تحكيم المقاييس الفلسفية في قول الشعر ونقده. وظلوا، بالمقابل، أوفياء لعلوم اللغة العربية التي كانت آنذاك مرجعية نقد الشعر وتقويمه. من هنا، يمكن القول إن قيمة هذا الكتاب في علم الشعر، تكاد تعادل قيمة كتاب **المستصفى** لأبي حامد الغزالي في علم الأصول.

أفاد قدامة بن جعفر، في وضع منهجه لنقد الشعر، من ثقافته المنطقية الرياضية، كما أفاد من ثقافته الفلسفية. ولا يسمح المجال لاستعراض مظاهر حضور هذه الثقافة في كتاب نقد الشعر. وحسبنا، في هذا المقام، أن نكتفي بالكشف عن المرجعية الفلسفية الأخلاقية الأرسطية لهذا الكتاب؛ حيث يعد صاحبه أول ناقد يطرق هذا المجال، ويتحدث بتفصيل عن الفضائل التي يكون بها المدح، والرذائل التي يقع بها الهجاء، فكان بذلك أول بلاغي يضع للمعاني والأغراض الشعرية عامة، وللمديح والهجاء خاصة، تصورا يستند، بشكل واضح، إلى نظرية أرسطو الأخلاقية[1]، التي بسطنا جملة من عناصرها في المبحث السابق.

يدل الشعر عند قدامة على عدد غير محدود من المعاني، تندرج تحت جملة من الأجناس، سماها "الأعلام من أغراض الشعراء"[2]. وهذه الأجناس، هي: المديح والهجاء والمراثي والتشبيه والوصف والنسيب[3].

وقد حاول قدامة أن يضع لهذه المعاني والأغراض الشعرية مجموعة من القواعد والنعوت العامة، التي تعم هذا المعاني، والخاصة التفصيلية الخاصة بكل معنى على حدة. ومن النعوت العامة أن يكون المعنى مواجها للغرض المقصود، غير عادل عن الأمر

---

(1) محمد ابن شريفة، مقدمة كتاب: ابن عميرة، أحمد. **التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات**. تحقيق: محمد ابن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص23.

(2) ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**، ص58.

(3) المرجع السابق، ص58.

المطلوب"[1]. وهذا يتطلب أن يكون المعنى أو الغرض الدال عليه الشعر - كما يقول ابن رشد في سياق حديثه عن صناعة المديح - "مستوفيا لغايات فعله"[2]، وساعيا إلى تحقيق غرض واحد، وغاية واحدة[3].

أما النعت العام الثاني فهو الغلو، حيث انتصر قدامة لمذهب الغلو في الشعر، ورأى أن هذا المذهب الذي نسبه إلى أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما، وإلى "فلاسفة اليونانيين" هو "أجود المذهبين"[4].

أما النعوت الخاصة بكل معنى على حدة، فقد استهلها بنعوت المدح، ورأى أن الصفات التي ينبغي أن يكون بها المدح، إنما هي الفضائل النفسية التي هي "فضائل على الحقيقة"، لأن هذه الفضائل هي التي تميز النوع الإنساني من سائر الأنواع التي تندرج مع الإنسان تحت جنس الحيوان من منظور المناطقة. ولذلك استبعد الفضائل الجسمية، التي يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوان، من جملة الفضائل التي يكون بها المدح. يقول قدامة متابعا أرسطو: "إنه لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق في ذلك، إنما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة، كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيبا، والمادح بغيرها مخطئا"[5].

إن العقل والشجاعة والعدل أو السخاء والعفة، هي الأجناس أو الأصول الأربعة للفضائل التي يكون المادح بها مصيبا مجيدا، وهذه الأصول تتفرع، بحسب قدامة، إلى جملة من

---

(1) المرجع السابق، ص58.

(2) ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، ضمن كتاب: أرسطوطاليس: **فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**. ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1973، ص212.

(3) المرجع السابق، ص213.

(4) ابن جعفر، قدامة. **نقد الشعر**، ص62.

(5) المرجع السابق، ص69.

الأنواع والأقسام التي تدخل تحتها، إما على الانفراد، أو التركيب. فمن أقسام العقل: ثقابة المعرفة، والحياء، والبيان، والسياسة، والكفاية، والعلم. ومن أقسام العفة القناعة، وقلة الشره، وطهارة الإزار. ومن أقسام الشجاعة الحماية والدفاع، والأخذ بالثأر، والنكاية في العدو، والسير في المهامه الموحشة والقفار. ومن أقسام العدل السماحة، والتبرع بالنائل، وإجابة السائل، وقرى الأضياف[1].

ثم إن هناك فضائل أخرى تنتج عن تركيب أصول الفضائل بعضها مع بعض، فمما ينتج عن تركيب العقل مع الشجاعة الصبر على الملمات ونوازل الخطوب، والوفاء بالإيعاد. ومما يحدث عن تركيب العقل مع السخاء البر، وإنجاز الوعد وما أشبه ذلك. وعن تركيب العقل مع العفة التنزه، والرغبة عن المسألة، والاقتصار على أدنى معيشة. وعن تركيب الشجاعة مع السخاء الإتلاف والإخلاف. وعن تركيب الشجاعة مع العفة إنكار الفواحش، والغيرة على الحرم. وعن السخاء مع العفة الإسعاف بالقوت، والإيثار على النفس[2].

---

(1) المرجع السابق، ص67-68.

(2) المرجع السابق، ص68. قال بدوي طبانة، معلقا على تقسيم قدامة للفضائل: "ليس في كلام أرسطو ما يدل على حصر الفضائل... ولكن قدامة يحاول أن يبز أستاذه، فيحصر الفضائل في أربع، فإذا وجد أنها لا تجمع ما أراد جعل لها أقساما، فإذا لم تدخل فضيلة في تلك الأقسام جعلها مركبة من أصلين". **قدامة بن جعفر والنقد الأدبي**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1969، ص338- 339. قلت: إن هذا الكلام غير دقيق، ذلك بأن فكرة تقسيم الفضائل إلى أصول وفروع، أو إلى أجناس وأنواع كانت معروفة وشائعة لدى الفلاسفة وشراح أرسطو. ويكفي، للتدليل على ذلك، أن نحيل القارئ إلى مقالة في الأخلاق منسوبة إلى نيقولاوش، وفيها يقسم الفضائل إلى فضائل "أول" "جنسية جداً"، وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، وفضائل "نوعية" مرتبة تحت الأول، ومنقسمة عنها، وهي كثيرة لا يسمح المجال بذكرها. انظر: نيقولاوش: **مقالة في المدخل إلى علم الأخلاق**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ملحقة بكتاب **الأخلاق**، لأرسطو، ص394- 431. أما فكرة استخراج فضائل فرعية جديدة عن طريق التركيب بين أمهات الفضائل وأجناسها، فلعلها من ابتكارات عقلية قدامة الرياضية التي هي كثيرة في كتابه.

أضف إلى ذلك، أن غرض قدامة لم يكن حصر الفضائل، وإنما كان التمثيل لها بأكبر عدد ممكن من الفضائل. ومما يؤكد أنه كان يقصد التمثيل لا الحصر، استعماله "من" التي تفيد هنا التبعيض، في بداية حديثه عن كل صنف من أصناف الفضائل، ثم ختمه الأمثلة بالقول: "وغير ذلك مما يجري هذا المجرى" تارة، وقوله تارة أخرى: "وما أشبه ذلك".

وقد مثّل قدامة لهذه الفضائل بمجموعة من الشواهد الشعرية، المستقاة من التراث الشعري العربي. منها – على سبيل المثال- قول زُهير بن أبي سُلمى:

أخِي ثِقَةٍ لا تُهْلِكُ الخَمْرُ مَالَه ولكنَّه قد يُهلِكُ المالَ نائلُهْ
تَراهُ إذا مَا جِئْتَه مُتَهَلِّلاً كأنَّك مُعْطيهِ الذي أنتَ سائِلُهْ
فَمَن مثلُ حِصْنٍ في الحروبِ ومِثْله لإنكار ضَيْمٍ أو لِخَصْمٍ يُجادِلُهْ

حيث رأى قدامة أن الشاعر قد استطاع في هذه الأبيات القليلة، أن يستوفي الفضائل الأربع التي يكون بها المدح الجيد، فهو في البيت الأول مدح ممدوحه "بالعفة لقلة إمعانه في اللذات، وأنه لا ينفد ماله فيها، وبالسخاء لإهلاكه ماله في النوال وانحرافه إلى ذلك عن اللذات، وذلك هو العدل". ثم بالغ في البيت الثاني، "فزاد في وصف السخاء منه بأن جعله يهش له، ولا يلحقه مضض، ولا تكره لفعله". أما في البيت الثالث، فقد أتى على الفضيلتين المتبقيتين، وهما: فضيلة الشجاعة والعقل، "فاستوعب زهير، في أبياته هذه، المدح بالأربع الخصال التي هي فضائل الإنسان على الحقيقة، وزاد في ذلك الوفاء، وهو وإن كان داخلا في هذه الأربع، فكثير من الناس لا يعلم وجه دخوله فيها، حيث قال: أخي ثقة، صفة له بالوفاء، والوفاء داخل في الفضائل التي قدمنا ذكرها"[1].

ولما كان الهجاء مضادا للمديح، جعل قدامة أجود الهجاء وأقذعه ما كان بأضداد الفضائل النفسية التي يكون بها المديح، أي بالرذائل النفسية لا الجسمية. من هنا، نجده يستحسن قول أحمد بن يحيى، ويعده من الهجاء المقذع الموجع. يقول الشاعر:

---

(1) ابن جعفر، قدامة. نقد الشعر، ص66- 67.

كـــاثرْ[1] بـــسعدٍ إنّ ســـعْداً كـــثيرةٌ	ولا تبـغِ مــن سَـعْدٍ وَفَـاءً ولا نـصْرًا
ولا تــدْعُ سَــعْداً للقِــرَاعِ وخَلِّهَــا،	إذا أَمِنَــتْ، وَرَعْيَهَــا البَلَــدَ القَفْــرَا
يَروعُكَ من سَعدِ بن عمروٍ جسومُهَا	وتزْهــدُ فيهَــا حــينَ تقتُلُهَــا خُبْــرًا

وقد علق على هذه الأبيات بقوله: "فمن إصابة المعنى في هذا الهجاء أن هـذا الـشاعر سلم لهؤلاء القوم أمـرين يظـن أنهمـا فـضيلتان، وليـستا بحـسب مـا وصـفناه مـن الفـضائل مصيبتين، وهما كثرة العدد وعِظَم الخلق"[2]. كما استجاد لنفس الشاعر قوله:

إنْ يغـــــــدِرُوا أو يفجُـــــرُوا	أو يبْخَلُـــــــوا لا يَحْفِلُـــــــوا
يغْـــــدُوا عليـــــكَ مرَجَّلــــــ	ــــــينَ كـــــأنهمْ لم يفعَلُـــــوا

ورأى أن من أسباب جودة هـذا الهجـاء، أن الـشاعر "تعمـد أضـداد الفـضائل علـى الحقيقة فجعلها فيهم، لأن الغدر ضد الوفاء، والفجور ضد الصدق، والبخل ضد الجـود، ثـم أتى بعد ذلك بضد أجل الفضائل وهو العقل، حيث قال:

يغْـــــدُوا عليـــــكَ مرَجَّلــــــ	ــــــينَ كـــــأنهمْ لم يفعَلُـــــوا

(1) في الأصل كاثر، وهو واضح الخطأ.

(2) المرجع السابق، ص92.

لأن هذا الفعل إنما هو من أفعال أهل الجهل والبهيمية والقحة التي هي من عمى القوة المميزة، كما قال جالينوس في كتابه في أخلاق النفس"[1].

وهكذا يتضح أن قدامة استبعد الفضائل الجسمية من جملة الفضائل التي يكون بها المدح أو التأبين[2]، كما استبعد النقائص والرذائل الجسمية المادية من جملة الرذائل التي يكون بها الهجاء. من هنا، نجده يؤكد أن من عيوب المعاني، سواء في غرض المدح أو الهجاء، أن يعدل الشاعر عن المدح بالفضائل النفسية الخاصية، ويعمد إلى المدح بما هو "عرضي" من هذه الفضائل؛ أي "إلى ما يليق بأوصاف الجسم في البهاء والزينة"، وهذا "غلط وعيب"[3]. كما أنه من الغلط والعيب كذلك، أن يلجأ الشاعر عند المدح إلى ذكر فضائل الآباء بدل فضائل الممدوح نفسه[4]، أو إلى المدح بالمال والثروة والغنى[5]، لأن ذلك ليس من المدح الحقيقي في شيء.

وكما يعيب قدامة على الشاعر المدح بالفضائل الجسمية ويغلّط صاحبه، يعيب عليه أيضا الهجاء بمثل هذه الرذائل. يقول قدامة: "إنه متى سلب المهجو أمورا لا تجانس الفضائل النفسية كان ذلك عيبا في الهجاء، مثل أن ينسب إلى أنه قبيح الوجه، أو صغير الحجم، أو ضئيل الجسم، أو مقتر، أو معسر، أو من قوم ليسوا بأشراف، إذا كانت أفعاله في نفسه جميلة،

---

(1) المرجع السابق، ص93- 94. ينظر، لمعرفة آراء جالينوس الأخلاقية، الرسائل والمختصرات التي جمعها عبد الرحمن بدوي وحققها، والتي ضمها كتابه: **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ت)، ص183- 211.

(2) لا يميز قدامة بين المدح والرثاء إلا في اللفظ دون المعنى؛ حيث يرى أنه لا فرق بين المرثية والمدحة "إلا أن يذكر في اللفظ ما يدل على أنه لهالك، مثل «كان» و«تولى» و«قضى نحبه» وما أشبه ذلك... لأن تأبين الميت إنما هو بمثل ما كان يمدح به في حياته." ص100. من هنا، يرى أن إصابة المعنى بالرثاء، ومواجهة غرضه، إنما يتحقق عندما يجري الأمر فيه على سبيل المدح. ص102.

(3) المرجع السابق، ص189.

(4) المرجع السابق، ص190- 191.

(5) المرجع السابق، ص191.

وخصاله كريمة، نبيلة، أو أن يكون أبواه مخطئيْن، إذا كان مصيبا... فلست أرى ذلك هجاء جاريا على الحق"[1].

ولم يكتف قدامة بذكر أصول الفضائل وفروعها التي يكون بها المدح، وإنما بين طبيعة هذه الفضائل. وهنا نجده اعتمد نظرية الوسط في الفضائل النفسية، التي استقاها من أرسطو، ورأى أن كل فضيلة من الفضائل التي تقدم ذكرها إنما هي "وسط بين طرفين مذمومين"[2].

2-2: كتابا المثل السائر، وكفاية الطالب، لابن الأثير:

يظهر تأثر ابن الأثير بفلسفة أرسطو الأخلاقية، وبتصور قدامة لطبيعة المعاني والأغراض الشعرية، في موضعين على الأقل؛ الأول في كتابه **المثل السائر**؛ حيث ذهب ابن الأثير إلى أن مفاهيم "الاقتصاد"، و"التفريط"، و"الإفراط" عامةٌ وشاملةٌ، لأنها موجودة في "كل شيء من علم وصناعة وخُلق"[3].

ويعرف صاحب المثل "الاقتصاد في الشيء" بأنه "الوقوف على الوسط الذي لا يميل إلى أحد الطرفين"، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾[4]، الذي يعني - حسب ابن الأثير- أن "ظلم النفس والسبق بالخيرات طرفان، والاقتصاد وسط بينهما"[5]. وبقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟

---

(1) المرجع السابق، ص192.

(2) المرجع السابق، ص68.

(3) ابن الأثير، ضياء الدين. **المثل السائر**، ج3، ص177.

(4) فاطر: 32

(5) المرجع السابق، ص177.

﴿وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾[1]، الذي يفسره بالقول بأن "الإسراف والإقتار طرفان، والقوام وسط بينهما"[2].

كما يعرف "التفريط" بأنه "التقصير والتصنيع، ولهذا قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾[3]، أي ما أهملنا ولا ضيعنا"[4].

أما "الإفراط" فهو عنده "الإسراف وتجاوز الحد، فيقال أفرط في الشيء إذا أسرف وتجاوز الحد، والتفريط والإفراط هما الطرفان البعيدان، والاقتصاد هو الوسط المعتدل"[5].

ثم إن ابن الأثير يقدم، بعد هذه التعريفات، جملة من الشواهد الشعرية الدالة على هذه المعاني، والممثّلة لهذه المفاهيم.

ولم يختلف موقف ابن الأثير من هذه المفاهيم عن موقف سلفه قدامة، حيث يذهب إلى أن التفريط "قبيح لا يجوز استعماله"، وإلى أن الإفراط جائز الاستعمال، بل إنه يجعله مذهبه المختار، إذ يؤكد، بعد أن يشير إلى اختلاف مواقف النقاد منه ما بين الرفض والقبول، أن "أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه"[6]. أما الاقتصاد، فواضح أنه "وسط بين المنزلتين؛ إذ كل ما خرج عن الطرفين من الإفراط والتفريط فهو اقتصاد"[7].

---

(1) الفرقان: 67

(2) المرجع السابق، ص178.

(3) الأنعام: 38

(4) المرجع السابق، ص178.

(5) المرجع السابق، ص178.

(6) المرجع السابق، ص191.

(7) المرجع السابق، ص194.

أما الموضع الثاني الذي يبدو فيه تأثر ابن الأثير بقدامة، فنعثر عليه في كتابه **كفاية الطالب**[1]؛ حيث تحدث الرجل، في باب المديح، عن صفات الألفاظ والمعاني التي يكون بها المدح، وأكد ضرورة مراعاة أغراض الممدوحين ومقاماتهم، إذ لا يليق مدح الملوك بما يمدح به السوقة، وإنما الصواب أن يصف الشاعر كل إنسان "بما يليق به، ولا يعطيه وصف غيره، فيصف الكاتب بالشجاعة، والقاضي بالحمية والمهابة..."[2].

أما المعاني التي يحسن بها المدح ويفضُل، فهي تلك التي يتفرد بها الإنسان عن الحيوان، وهذه المعاني أقسام؛ فمنها الأصول، وهي محصورة في: العقل والعفة والعدل والشجاعة[3]. ومنها الفروع، التي هي بمثابة أنواع مندرجة تحت هذه الأصول، وهي كثيرة. يقول ابن الأثير: "وأما ما تفرع منها فكعد أنواعها، وكل داخل في جملتها، مثل أن تذكر ثقابة المعرفة والحياء والبيان والسياسة والصدع بالحجة والعلم والحلم ونحو ذلك، وهو من أقسام العقل. وكذكر القناعة وقلة الشره[4] وطهارة الأردان ونحو ذلك، وهو من أقسام العفة. وذكر الحماية والأخذ بالثأر والدفاع عن الجار والنكاية في العدو وقتل الأقران والمهابة والسير في المهامه الموحشة، ونحو ذلك، وهو من أقسام الشجاعة. وذكر السماحة والانظلام والتغابن والتبرع بالنائل وإجابة السائل وقرى الأضياف، ونحو ذلك، وهو من أقسام العدل"[5].

---

(1) ابن الأثير، ضياء الدين. **كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب**. تحقيق: نوري القيسي، حاتم الضامن، هلال ناجي، منشورات جامعة الموصل، العراق، 1982. وقد قدمنا **المثل** على **الكفاية** أخذا بترجيح محققي الثاني من أن ابن الأثير الفه بعد **المثل السائر**. انظر: **الكفاية**، ص25.

(2) المرجع السابق، ص59.

(3) المرجع السابق، ص60. المعاني الثلاثة الأول خاصة بالإنسان مميزة له عن الحيوان، أما الرابع فمما يشترك فيه الإنسان مع بعض الحيوان. وقد مثل لهذه الأصول بأبيات زهير بن أبي سلمى التي سبق لقدامة أن مثل بها، ورأى مثله أن زهيرا استطاع أن يستوفي في هذه الأبيات القليلة الفضائل الأربع التي يكون بها المدح الجيد، لأنها فضائل الإنسان الحقيقية.

(4) في الأصل: السهوة. وهو واضح الخطأ.

(5) المرجع السابق، ص60.

ولا تنحصر الفروع في هذه الأنواع، وإنما ثمة فروع أخرى تحدث بتركيب أصول الفضائل بعضها مع بعض، وهي ستة؛ إذ يحدث عن تركيب العقل مع الشجاعة الصبر على الملمات ونوازل الخطوب والوفاء بالإيعاد، ونحو ذلك. وعن تركيب العقل مع العفة التنزه والرغبة عن المسألة والاقتصار على أدنى معيشة، ونحو ذلك. وعن تركيب الشجاعة مع العفة إنكار الفواحش والغيرة على الحرم، ونحو ذلك. وعن تركيب السخاء مع العفة الإسعاف بالقوت والإيثار على النفس، ونحو ذلك"[1].

وتبعا لهذا التصور الذي إعتمده الناقد، يكون الهجاء الجيد مقابلا للمدح الجيد، فإذا كان الثاني يكون بإثبات الصفات والفضائل النفسية، فإن الهجاء الجيد، سيكون، بلا شك، بسلب هذه الفضائل، ونفيها عن المهجو. من هنا، نجد ابن الأثير يؤكد، مقتفيا أثر سلفه قدامة، أن أجود الهجاء ما كان بسلب "الفضائل النفسية، وما تفرع منها وتركب. فأما عيوب الخلقة فالهجاء بها رديء، وقدامة لا يراه هجوا البتة، وكذلك ما كان من قبل الآباء والأمهات من النقص والفساد"[2].

وهكذا، يتأكد قارئ نصوص ابن الأثير التي أوردناها، شدة متابعته لقدامة، واقتفائه آثاره، وأخذه بتصوره للمعاني والفضائل التي يكون بها المدح، وللرذائل التي يكون بها الهجاء؛ أي أنه اعتمد تصوره لطبيعة الأغراض الشعرية، غير أن ذلك لم يمنعه من مخالفته في موضعين على الأقل؛ أولهما في قوله بجواز إضافة الفضائل الجسمية، كـ"الجمال والأبهة وبسط الخَلق وسعة الدنيا وكثرة العشيرة"، رغم وصفه لها بـ"العرضية"[3]، إلى الفضائل النفسية التي هي الأصل والجوهر في المدح.

---

(1) المرجع السابق، ص61.

(2) المرجع السابق، ص82.

(3) المرجع السابق، ص62.

وثانيهما، أثناء حديثه عن الهجاء، إذ إن إجازته المدح بالفضائل الجسمية العرضية أفضى به إلى القول، بالمقابل، بجواز الهجاء بما يقابل هذه الفضائل من عيوب جسمية؛ فرغم قوله في النص السابق بأن الهجاء بعيوب الخلقة، وبما كان من النقص والفساد في الآباء والأمهات، رديء، عاد ليجيز ذلك قائلا: "فإن جيء بذلك بعدما تقدم أو في ضمنه فلا بأس، لأن العرب قد سلكت تلك الطريقة، ولذلك خولف قدامة"[1].

2-3: كتاب منهاج البلغاء، لحازم القرطاجني:

كان همّ حازم القرطاجني في منهاجه، تجاوز الجزئية التي طبعت علوم اللسان عامة، ووضع أصول كلية للبلاغة العربية. لذلك كان عليه، لتحقيق هذا الغرض، تأسيس بلاغة تعضدها أصول منطقية وحكمية. ومن هذه الأصول الحكمية التي استند إليها حازم في تأسيسه لهذه البلاغة، الأصول الأخلاقية التي وضعها أرسطو، وشرحها الفلاسفة المسلمون، والتي وجدنا قدامة يستفيد منها في وضعه تصوره للأغراض الشعرية.

لقد تأثر حازم بنظرية الأخلاق الأرسطية، وتابع قدامةَ بن جعفر، وردد أقواله، وحكى آراءه في الفضائل التي يكون بها المدح الحقيقي، والرذائل التي يكون بها الهجاء الحقيقي. وذهب مثله إلى أن المدح الحقيقي إنما يكون بالفضائل النفسية الأربع التي ذكرها قدامة، وإلى أن الهجاء الحقيقي إنما يكون بسلب هذه الفضائل[2].

---

(1) المرجع السابق، ص82.

(2) القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص165- 167. أشار حازم في سياق عرضه تصور قدامة إلى أن القدماء سبقوه إلى قسمة الفضائل إلى الأقسام التي ذكرها، وقد علق محقق المنهاج على هذه الإشارة بالقول (ص165): "المراد بالقدماء هنا الرواة وشراح الأشعار ونقادها، إذ ليس قبل كتاب قدامة كتب ذات مقاييس وقواعد" والحق أن هذا التعليق غريب، إذ لا مسوغ له إلا تحيز ابن الخوجة إلى النقد العربي، وإقصاؤه الثقافة اليونانية، واستبعاده ما كان لها من أثر في النقد والبلاغة العربيين. وواضح أن المقصود بكلام حازم ليس هم الرواة وشراح الأشعار ونقادها، وإنما هم الفلاسفة اليونانيون، وفي مقدمتهم أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة المسلمين الذين شرحوا نظريته الأخلاقية.

وفي هذا السياق، نجده يذكّر بموقف قدامة من المدح بالفضائل الجسمية، أو الذم بما يقابلها من الرذائل، وبرأي أبي القاسم الآمدي[1]، وابن سنان الخفاجي[2]، ثم يدافع عن تصور قدامة، ويرد على الخفاجي، منكرا عليه اعتراضه على قدامة قائلا: "واعتراضه هذا غير صحيح لأن الحكماء المتكلمين في الفضائل قد اتفقوا على أن الإنسان قد يقدر على أن يكتسب بعض الفضائل بالتطبع وأن يستكمل كثيرا مما نقصه من ذلك بالاعتياد والرياضة ومجاهدة النفس... وما زال الناس يروضون أخلاقهم بالتأدب والتدرب، فترقى بذلك في مراتب الفضل درجاتهم وتتهذب بعد الجفاء أخلاقهم... فأما خِلقة الإنسان وصورته فليس في قدرته نقل شيء منها عما وجد عليه. فحمد الإنسان بما يستحسن من هذا القبيل مخادعة له، وذمه بما يستقبح من ذلك تحامل عليه"[3].

ويذهب حازم إلى أن الفضائل والرذائل جميعها لا يستحق المتصف بها المدح أو الذم، إلا حين تصير عادة مستحكمة ملازمة له في كل وقت وحين، أما إن كان يأتي

---

(1) يقول الآمدي معترضا على قدامة، ومدافعا عن رأيه الذي يوجب على الشاعر مدح الملوك والخلفاء بالأوصاف الجسمية: "وقد غلط بعض المتأخرين في هذا الباب ممن ألف في «نقد الشعر» كتابا غلطا فاحشا، فذكر أن المدح بالحسن والجمال، والذم بالقبح والدمامة ليس بمدح على الحقيقة، ولا ذم على الصحة، وخطأ كل من يمدح بهذا أو يذم بذاك، فعدل بهذا المعنى عن مذاهب الأمم كلها عربيها وعجميها، وأسقط أكثر مدح العرب وهجائها". **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، ج2، ص368- 369.

(2) يقول ابن سنان الخفاجي مؤيدا رأي الآمدي ومعززا له: "وهذا الذي ذكره أبو القاسم صحيح. ولو لم يكن في ذلك إلا ما قد جبلت النفوس عليه من الميل إلى الوجوه الحسان لكفى وأغنى، فإن كان قدامة يعتقد أن ذاك ليس بفضيلة لما كان الإنسان قد خلق عليه، فهذا حكم جميع الفضائل النفسانية، فإن الكريم قد خلق كريما، والشجاع شجاعا، والعاقل عاقلا، وكما لا يقدر القبيح الوجه على أن يستبدل صورة غير صورته، كذلك لا يقدر الجاهل على أن يستفيد عقلا فوق عقله". **سر الفصاحة**، تحقيق: علي فوده، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994، ص250- 251. وواضح أن سبب الخلاف بين الطرفين بيّن؛ إذ بينما يأخذ قدامة ومن تبعه برأي الفلاسفة المشائين الذين يرون أن الأخلاق، سواء كانت محمودة أو مذمومة، مكتسبة، تنال بالعادة والتكرار، يتبنى الآمدي والخفاجي الرأي القائل بأن الأخلاق، مثلها في ذلك مثل الأوصاف الجسمية، إنما هي فطرية ثابتة يستحيل تغييرها.

(3) القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء**، ص169. ويؤكد حازم تصوره هذا بالقول في موضع آخر (ص339): "والمديح يكون بأفعال شريفة دالة على كمال الإنسان مستدعية لرضى النفوس".

بالفضيلة أو الرذيلة تارة، ثم يفارقها إلى ما يناقضها تارة أخرى، فإن ذلك لا يستوجب مدحا ولا ذما. يقول حازم: "وجميع تلك الأفعال ونقائضها إنما تعد فضائل أو رذائل فيستوجب عليها الثناء المطلق أو الذم المطلق، ويعتقد في صاحبها أنه خير أو شرير، إذا حصلت له فيها ملكة وصارت له عادة لا يفارقها إلى ما ناقضها. فإن وقع الفعل المسمى فضيلة منه ولم يتبعه بمثله ولا تمادى عليه لم يستحق أن يسمى فاضلا ولا أن يثنى عليه الثناء المطلق. وعلى هذا يجب أن يكون الاعتبار في وقوع الفعل المسمى رذيلة"[1].

وهذا الرأي يذكرنا بأهم شرط وضعه الفارابي للفضائل لتُنال بها السعادة، وليبلغ الإنسان درجة الكمال، وهو أن تصير لنا هذه الفضائل "ملكة"، أي أن يكون بحيث لا يمكن زواله أو يعسر"[2].

والفضيلة عند حازم، كما هي عند أسلافه من النقاد والفلاسفة، وسط بين طرفين مذمومين. وهو يفسر هذا المبدأ بالقول: "إن الفعل العائد بمنفعة ما إنما يحمد ما لم يعد الإفراط فيه بمضرة وما لم يكن من القلة والتقصير بحيث لا يغني؛ فإذا وقع وسطا بين هذين الطرفين كان محمودا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «خير الأمور أوساطها». ألا ترى أن الكرم إذا أفرط عد سرفا وتبذيرا، والإقدام إذا أفرط فهجم بصاحبه على المتالف في كل حين وموطن عد ذلك تهورا وهوجا، وإذا وقع التقصير عن الإقدام والبذل بالجملة أو وقع من ذلك ما لا اعتداد به عد ذلك بخلا وجبنا. وقد تكون قلة الشيء بحيث لا يوجب عليه حمدا ولا ذما"[3].

---

(1) المرجع السابق، ص167- 168.

(2) الفارابي، أبو نصر. **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ص190.

(3) القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء**، ص167.

الخاتمة

ونختم هذا البحث بالتذكير بأهم نتائجه وخلاصاته، وبالإشارة إلى أهم آفاقه، وهي كما يأتي:

- لقد تركت فلسفة الأخلاق الأرسطية، التي تؤكد الشواهد التاريخية أنها كانت معروفة في الفكر الإسلامي منذ وقت مبكر، أثرا واضحا في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم، وهذا الأثر لا يقل أهمية عن الأثر الذي تركه المنطق الأرسطي في هذا الفكر. غير أن كثيرا من الدارسين أغفلوه، وركزوا على الأثر المنطقي.
- صحيح أن قدامة، وغيره من النقاد والبلاغيين العرب الذي اتبعوا نهجه، لم يبتدعوا التصور الذي أخذوا به في نظرهم إلى الشعر العربي، وفي صياغة مقاييسهم لطبيعة المعاني الشعرية، وإنما هو تصور أفادوه من ثقافتهم الفلسفية. غير أن هؤلاء النقاد، وفي مقدمتهم قدامة، بذلوا مجهودا محمودا للحصول على أمثلة من الشعر العربي ليدعموا بها فكرتهم، ويثبتوا بها تصورهم.
- إن هذا البحث، كما ذكرت في مقدمته، جزء من مشروع علمي أكبر، يهدف إلى الكشف عن مرجعيات الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم. من هنا، فإن هذا البحث ليس نهائيا، ولا يمكن أن يكون كذلك؛ ذلك بأن تجليات حضور فلسفة الأخلاق الأرسطية في هذا الفكر متعددة، فهناك، إلى جانب تأثر النقاد العرب بها في تنظيرهم للمعاني والأغراض الشعرية، مظاهر أخرى لهذا التأثر، حيث كان لهذه الفلسفة دور في تحديد هؤلاء النقاد مهمة الشعر ووظيفته، كما كان لها دور في توجيههم إلى وضع تصورهم للفظ، ولعلاقته بالمعنى. أضف إلى ذلك أن مظاهر حضور تراث أرسطو عامة – منطقا وفلسفة- في النقد العربي القديم كثيرة، وتحتاج إلى مزيد من التقصي والبحث العلمي.

- إن البحث العلمي الرصين في مصادر المعرفة العربية الإسلامية عامة، ومصادر المادة النقدية والبلاغية خاصة، هو وحده الكفيل بتصويب كثير من الأحكام غير الصائبة، التي صدرت عن بعض الباحثين المحدثين، بخصوص تفاعل النقاد والبلاغيين العرب مع التراث اليوناني عامة، والأخلاقي خاصة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.

أولا: المعاجم

- الأزهري، أبو منصور. **تهذيب اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1384هـ/ 1964م.
- ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، (د. ت).
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ/ 1979م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: إبراهيم الترزي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تحقيق: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة وترجمة: رفيق العجم، عبد الله الخالدي، جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996.
- الخليل، ابن أحمد الفراهيدي. **كتاب العين**. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د. ت).

ثانيا: الكتب

- الإيجي، عضد الدين:
- **الفوائد الغياثية في علوم البلاغة**. تحقيق: عاشق حسين، دار الكتاب المصري، القاهرة/ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1991م.
- **المواقف**. تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- الآمدي، أبو القاسم. **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د. ت).
- أفلاطون:
- **محاورة فايدروس أو عن الجمال**. ترجمة وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000.
- **جمهورية أفلاطون**. ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الاسكندرية، 2004.
- **فيدون (في خلود النفس)**. ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط3، 2001.
- أرسطوطاليس:
- **منطق أرسطو**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط1، 1980.
- **الأخلاق**. ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1979.
- **الخطابة**. (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، 1979.
- **فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**. ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1973.
- **إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا**. دار صادر، بيروت، (د. ت).

- بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**. دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1977.
- ابن الأثير، ضياء الدين:
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**. قدمه وعلق عليه: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط2، (د. ت).
- **كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب**، تحقيق: نوري القيسي، حاتم الضامن، هلال ناجي، منشورات جامعة الموصل، العراق، 1982.
- ابن البناء، المراكشي العددي. **الروض المريع في صناعة البديع**. تحقيق: رضوان بنشقرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.
- بدوي عبد الرحمن وآخرون. **إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه**، دار المعارف، القاهرة، 1962.
- بدوي، عبد الرحمن. **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ت).
- ابن هندو القمّيّ، أبو الفرج علي بن الحسين. **مفتاح الطب ومنهاج الطلاب**. تحقيق: مهدي محقق، محمد تقي دانش، تهران، 1368هـ/ 1989م.
- ابن وهب، الكاتب. **البرهان في وجوه البيان**. تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مكتبة الرشد، ط1، 2012.
- ابن الزَّملكاني، كمال الدين. **التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن**. تحقيق: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1383هـ/ 1964م.
- ابن الحاجب، جمال الدين. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**. دراسة وتحقيق: نذير حمادو، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1427هـ/ 2006م.
- ابن المقفع. **كليلة ودمنة**. تحقيق: لويس شيخو، دار المشرق، بيروت، ط15، 2009.

- ابن سينا، أبو علي:
- **البرهان من كتاب الشفاء**. تحقيق: أبو العلا عفيفي. تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1375هـ/ 1956م.
- **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. نقحه وقدم له: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م.
- ابن عميرة، أحمد. **التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات**. تحقيق: محمد ابن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1991.
- الباقلاني، أبو بكر. **إعجاز القرآن**. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط5، (د. ت).
- ابن رشد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، 1959.
- ابن تيمية، أحمد:
- **الرد على المنطقيين**. تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1426هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن:
- **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: علي عبد الواحد وافي، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2004.
- **المقدمة**. تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005.

- الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1979.
- الجرجاني، الشريف. **الحاشية على المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم (في علوم البلاغة)**. قرأه وعلق عليه: رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة/ دار المدني، جدة، ط3، 1413هـ/ 1992م.
- الدسوقي، محمد بن محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على شرح السعد**. ضمن: **شروح التلخيص**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- الهلالي اليعقوبي، محمد بن العربي. **يواقيت المشتري من جوهر الأخضري – فن البلاغة**. (د. ن)، 1991.
- وعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**. المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1990.
- الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء**، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993.
- طبانة، بدوي:
- **البيان العربي، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية**. مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2، 1377هـ/ 1958م.
- **قدامة بن جعفر والنقد الأدبي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1969.
- **معجم البلاغة العربية**، دار المنارة، جدة/ دار الرفاعي، الرياض، ط3، 1988.

- ابن الطيب، البغدادي:
- **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**. تحقيق: علي حسين الجابري، دار التكوين، دمشق، 2010.
- **تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس**. تحقيق: كوامي جيكي، دار المشرق، بيروت، (د. ت).
- ابن طملوس. **المدخل لصناعة المنطق**. تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2006.
- الطرابلسي، أمجد. **نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة**. ترجمة: إدريس بلمليح، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1993.
- حسين، طه. **تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**. ضمن كتاب: **نقد النثر**، المنسوب خطأ إلى قدامة بن جعفر، تحقيق: عبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، لجنة التأليف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1978.
- الكرماني، محمد بن يوسف. **تحقيق الفوائد الغياثية**. تحقيق: علي بن دخيل الله بن عجيان العوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1424هـ.
- المبخوت، شكري. **الاستدلال البلاغي**. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2010.
- مطلوب، أحمد:
- **القزويني وشروح التلخيص**. مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1387هـ/ 1967م.
- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**. الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2006.

- **معجم مصطلحات النقد العربي القديم**. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001.
- **مناهج بلاغية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973.
- منصور، عبد الرحمن. **اتجاهات النقد الأدبي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع الهجري**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د. ت).
- مسكويه، أبو علي. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق: عماد الهلالي، دار الجمل، بيروت، ط1، 2011.
- مفتاح، محمد. **التلقي والتأويل، مقاربة نسقية**. المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1994.
- المقدسي، المطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**. نشره وعلق عليه: كليمان هوار، قدم له: محمود إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- المراغي، أحمد مصطفى. **تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها**. دراسة وتقديم: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة ابن سينا، ط1، 2017.
- المغربي، ابن يعقوب. **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**. ضمن: **شروح التلخيص**.
- النديم، أبو الفرج. **الفهرست**. تحقيق: رضا تجدد، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1988.
- السبكي، بهاء الدين. **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ/ 2003م.
- السجلماسي، أبو محمد القاسم. **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**. تقديم وتحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1401هـ/ 1980م.
- السيالكوتي، عبد الحكيم. **حاشية السيالكوتي على كتاب المطول**. منشورات الرضى، قم- إيران، (د. ت).

- السيد أحمد، عزت. **فلسفة الأخلاق عند الجاحظ**. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2005.
- السيوطي، جلال الدين. **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د. ت).
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف. **مفتاح العلوم**. ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1407هـ/ 1987م.
- سلامة، إبراهيم. **بلاغة أرسطو بين العرب واليونان**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1950.
- عبد الحكيم، راضي. **الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ**. مكتبة الآداب، القاهرة، ط3، 2006.
- عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د. ت).
- عياد، محمد شكري. **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**. (تحقيق وترجمة ودراسة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- العلامة الحلي، حسن بن يوسف. **نهاية المرام في علم الكلام**. تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم – إيران، ط2، 1430.
- العلوي، يحيى بن حمزة:
- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**. تحقيق: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، 1431هـ/ 2010م.
- **الإيجاز لأسرار كتاب الطراز، في علوم حقائق الإعجاز «من العلوم المعنوية والأسرار القرآنية»**. تحقيق: بن عيسى باطاهر، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.

- علي بن خلف، الكاتب. **مواد البيان**. تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر، دمشق، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- العسكري، أبو هلال. **كتاب الصناعتين الكتابة والشعر**. تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1434هـ/ 2013م.
- عصفور، جابر. **مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي**. دار التنوير، بيروت، ط3، 1983.
- عتيق، عبد العزيز. **في تاريخ البلاغة العربية**. دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- الفارابي، أبو نصر:
- **المنطق عند الفارابي**. تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.
- **الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، (د. ت).
- **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
- **آراء أهل المدينة الفاضلة**. تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط8، 2002.
- **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**. تحقيق: سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987.
- - فورفوريوس الصوري. **إيساغوجي**. نقل: أبو عثمان الدمشقي، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952.
- الصفدي، صلاح الدين. **جنان الجناس في علم البديع**. مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1299.

- قدامة بن جعفر، أبو الفرج:
- **نقد النثر**.(نسب إليه خطأ)، تحقيق: عبد الحميد العبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
- **نقد الشعر**. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط1، 1302.
- **نقد الشعر**. تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1978.
- **نقد الشعر**. شرح: محمد عيسى منون، المطبعة المليجية، مصر، ط1، 1934.
- القزيني، الخطيب. **التلخيص في علوم البلاغة**. ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، (د. ت).
- القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط4، 2007.
- الرازي، فخر الدين:
- **أساس التقديس**. تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ/ 1986م.
- **المحصول في علم أصول الفقه**. دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/ 1997م.
- **المطالب العالية من العلم الإلهي**. تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ/ 1987م.
- **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**. تحقيق ودراسة: بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985.
- الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض/ دار ابن عفان، القاهرة، ط3، 1430هـ/ 2009م.

- شيخ موسى، محمد خير. **فصول في النقد العربي وقضاياه**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984.
- التنوخي، أبو عبد الله. **الأقصى القريب في علم البيان**. مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1327.
- التفتازاني، سعد الدين:
- **المطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم**. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1434هـ/ 2013م.
- **الإصباح في شرح تلخيص المفتاح المعروف بـ«المطول»**. تحقيق: محمد زكي الجعفري، دار الحجة، ط1، 1435هـ.
- **شرح المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني**. قم- إيران، (د. ت).
- **شرح المقاصد**. تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم – إيران، ط1، 1409هـ/ 1989م.
- **مختصر المعاني**. مكتبة البشرى، كراتشي، ط1، 1431هـ/ 2010م.
- ثعلب، أبو العباس. **قواعد الشعر**. تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 2009.
- الخولي، أمين. **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**. الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
- الخطيبي الخلخالي، شمس الدين. **مفتاح تلخيص المفتاح**. تحقيق: محمد هاشم محمود، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2011.
- الخفاجي، ابن سنان. **سر الفصاحة**. تحقيق: علي فوده، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1414هـ/ 1994م.

- ضيف، شوقي:
- **البلاغة تطور وتاريخ**. دار المعارف، القاهرة، ط11، (د. ت).
- **الفن ومذاهبه في النثر العربي**. دار المعارف، القاهرة، ط8، (د. ت).
- الغزالي، أبو حامد:
- **المستصفى من علم الأصول**. دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، دار الهدي النبوي، مصر/ دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1434هـ/ 2013م.
- **معيار العلم**. تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961.
- **مقاصد الفلاسفة**. تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961.
- الغازي، علال. **مناهج النقد الأدبي بالمغرب خلال القرن الثامن للهجرة**، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 42، 1999.

ثالثا: الدراسات والأبحاث

- فاخوري، عادل. **الاستعارة إعادة بناء. الفكر العربي**، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ع46، س8، 1987.
- صديقي، علي. **تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي: ابن حزم الأندلسي أنموذجا**. مجلة الكلمة، فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، ع87، س22، 2015.

modernworldbook

النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم





- الدكتور علي صديقي
- أستاذ باحث بمختبر المجتمع والخطاب وتكامل المعارف.
- جامعة محمد الأول، وجدة، الكلية المتعددة التخصصات، الناظور. المغرب.
- البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr

لقد حاول كثير من الباحثين المحدَثين تقويم الأثر الذي تركته الأبحاث الفلسفية والكلامية في البلاغة العربية؛ فذهب أغلبهم إلى أن هذا الأثر كان سلبيا، وأن البلاغة العربية تحولت على يد البلاغيين المتأخرين المتفلسفين، إلى قواعد "جافة"، و"متحجرة"، و"جامدة". كما اتفقوا على أن ما اجتلبته هذه البلاغة من المنطق والفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والنحو، أمور كلها لا تغني شيئا في تربية الذوق وتصوير محاسن الكلام.

أما نحن، فلا نتفق مع هذه الآراء، ولا نرى أن هذا الأثر كان بهذه الصورة القاتمة التي يحاول هؤلاء تقديمها. وحسْبنا في هذا المقام الضيق، أن نشير إلى أن هؤلاء الباحثين غاب عنهم أن البلاغة العربية حققت تطورا مهما بفضل هذا التداخل الذي حصل بين علم البلاغة والفلسفة اليونانية والإسلامية؛ وأن البلاغيين الذين مثلوا المدرسة الكلامية، لم يكن همهم هو البحث في "الحسن القولي" بحثا ذوقيا فنيا، وإنما كان هو البحث في البلاغة على "النهج الصناعي"؛ أي التأسيس لـ"علم كلي" يكون بمثابة "روح الصنعة"؛ لأنه لا يكتفي بتتبع جزئيات العلم وظواهره، وإنما يتجاوزه إلى البحث في "خفاياه ودقائقه"، فيكون علم البلاغة بمنزلة الأصول التي يحتكم إليها من أراد تتبع الحسن القولي في الكلام العربي شعره ونثره.



الاردن - اربد - شارع الجامعة
تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com







هاتف: ٧٢٧٥٥٣٥ ٢ ٩٦٢+
خلوي: ٧٩٥٢٣٩٣٣٣ ٩٦٢+